[illegible] کی کتب اصول میں شافعیہ کے اصولِ استنباطِ احکام کا [illegible] مطالعہ

(مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی علوم اسلامیہ)

مقالہ نگار

محمد عبداللہ

رول نمبر PH.1303

نگران مقالہ

ڈاکٹر محمد اعجاز

ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر

شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، لاہور

سیشن 2013

نگران مقالہ کی تصدیق

مقالہ نگار کا حلف (Declaration)

میں مسمیٰ محمد عبد اللہ حلفیہ اقرار کرتا ہوں کہ مقالہ میں نے اپنے نگران کی رہنمائی میں خود تیار کیا ہے۔

یہ مقالہ اپنے موضوع سے متعلق اساسی اور اولین مصادر وماٰخذ پر مشتمل ہے۔

مقالہ ہٰذا کسی بھی دوسری یونیورسٹی یا پنجاب یونیورسٹی میں کسی بھی دوسری ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا گیا۔

محمد عبد اللہ بن محمد جمیل

پی۔ ایچ۔ ڈی علوم اسلامیہ

رول نمبر PH-1303

انتساب

امت مسلمہ کے محسن فقہاءواصولیین کے نام

مقدمہ

قرآن و سنت کی نصوص چونکہ محدود ہیں، جبکہ اس کے برعکس روزمرہ پیش آمدہ مسائل لامحدود ہیں، توان کے حل کے لیے ان متناہی نصوص سے کیسے استفادہ کیا جائے، اس مقصد کے حصول کے لیے اہل علم حضرات نے ان محدود نصوص سے ایسے قواعد اور اصول مستنبط کئے کہ جن کے ذریعے شریعت کے جزوی احکام کو تفصیلی دلائل سے معلوم کیا جاسکے، وہ جن قواعد اور اصولوں پر مشتمل ہے وہ علم اصول فقہ کہلاتا ہے، اس علم کا مقصد احکام شریعت پر عمل کرکے اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے، شریعت پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ روزمرہ کے معاملات میں انسان کو اللہ تعالی کی شریعت کے احکام کا علم ہو، جو کہ قرآن و سنت سے تفصیلی دلائل کے ذریعے استنباط سے حاصل ہوتا ہے، جس کے لیے علم اصول فقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس علم کا آغاز عہد صحابہ میں ہو چکا تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین انہی اصولوں پر احکام کی بنا کرتے تھے، اور استنباط احکام کے وقت ان کو ملحوظ رکھتے تھے، اگرچہ اس وقت تک یہ قواعد اصولیہ مدون نہیں ہوئے تھے، اور انہی پر اصول فقہ کے علم کا اطلاق کیا جاتا تھا، فقہاء صحابہ کرام نے جس فرع میں جو حکم بیان کیا ہے وہ کسی نہ کسی ایسے اصول کی طرف منسوب ہوتا ہے جو ان کے قلوب میں محفوظ ہوتا ہے، کبھی تو وہ اس اصول کو صراحۃً ذکر کردیتے ہیں، کبھی اس کی طرف اشارہ کردیتے ہیں اور کبھی ترک کردیتے ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین وہ جماعت ہے جس نے شارع علیہ السلام کی سیرت کو اختیار کیا، ان کے قلوب ایمان کی حلاوت سے بھرپور تھے، وہ تکلفات سے دور تھے، اور ان کے علم میں گہرائی تھی، آخر یہ سب صفات ان کو کیسے حاصل نہ ہوتیں اس کی اصل وجہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت تھی، جیساکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت منقول ہے:

عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال من کان مستنا فلیستن بمن قد مات، فان الحی لا تؤمن علیہ الفتنۃ اولئك اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم، کانوا افضل ھذہ الامۃ ، ابرھا قلوبا، واعمقھا علما واقلھا تکلفا، اختارھم اللہ لصحبۃ نبیہ، ولاقامۃ دینہ، فاعرفوا لھم فضلھم واتبعوھم علی آثارھم، وتمسکوا بما استطعتم من اخلاقھم وسیرھم ، فانھم کانوا علی الھدی المستقیم، رواہ رزین۔ [1]

"حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہتے ہیں کہ جو کوئی کسی کی سیرت اپنانا چاہے تو وہ ان لوگوں کی سیرت اپنائے جو وفات پاچکے ہیں (کیونکہ) جو زندہ ہیں وہ فتنہ سے محفوظ نہیں اور وہ (جن کی سیرت قابل تقلید ہے) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام ہیں، پس بے شک وہ لوگ اس امت کے سب سے زیادہ فضیلت والے لوگ ہیں، اور اس امت کے سب سے زیادہ نیک قلوب والے، اور سب سے زیادہ گہرے علم

---

[1] ۔۔۔ خطیب التبریزی، محمد بن عبداللہ، الشیخ، مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، المکتب الاسلامی ، بیروت، طبع دوم 1399ھ، حدیث 193، ص67۔

کا انتخاب کیا، ان کی فضیلت کو پہچانو، اور ان کے نقش قدم پر چلو، اور اپنی استطاعت کے مطابق ان کے اخلاق اور سیرت کو مضبوطی سے تھام لو، بے شک وہ حضرات صراط مستقیم پر تھے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مسلمہ میں سے صحابہ کرام علم میں سب سے فائق ہیں، وہ متفقّہ فی الدین ہیں، دین کے فہم میں ہر لحاظ سے ان کو فوقیت حاصل ہے۔ صحابہ کرام کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے دور میں بھی صحابہ کے طریقہ تفقیہ کو ہی معیار سمجھا جاتا تھا، اور اسی پر اعتماد کیا جاتا رہا، اور احکام ومسائل کے اخذ واستنباط کا منہج فقہی رہا۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی استنباط احکام کے حوالے سے ان کی مثالیں معروف ہیں جیسا کہ انہوں نے حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت اور شراب نوشی کی حد کے بارے استنباط فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا استنباط احکام کا منہج فقہی ہے۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور ہے، اس میں اصول استنباط احکام کے حوالے سے خاص طور پر ائمہ اربعہ کی خدمات نمایاں ہیں، ان کا استنباط احکام کا منہج بھی صحابہ کرام کے منہج سے مطابقت رکھتا ہے، پھر ان میں سے امام شافعی رحمہ اللہ کی خدمات جلیلہ واضح ہیں، ان کا منہج اصول بھی اسی منہج کے موافق نظر آتا ہے۔

امام شافعی اور علماء شافعیہ کے منہج اصول کے حوالہ سے ایم۔فل کے مقالہ میں ایک جائزہ لیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصول فقہ میں امام شافعی اور علماء شافعیہ اصولیین کا منہج مختلف ہے، امام شافعی کا منہج فقہاء اصولیین کے زیادہ قریب ہے جبکہ شافعیہ اصولیین کا منہج متکلمین کے زیادہ قریب ہے۔

اصل میں دونوں مکاتب فکر کے پیش نظر جو اہداف رہے، اس کی وجہ سے ان کے منہج میں فرق رہا، فقہاء اصولیین کے پیش نظر استنباط احکام ہوتا ہے، جن فقہاء اصولیین نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اصولوں کو مرتب کیا تو ان کا منہج فقہی رہا، جبکہ متکلمین اصولیین کے پیش نظر ایک دوسرا مقصد ہوتا تھا وہ یہ کہ ان کے مدمقابل ایسے افراد تھے کہ جنہوں نے احکام شرعیہ کے بارے ایسے شکوک وشبہات پیدا کرنے شروع کر دئے کہ جن کی بنیاد پر ان کا یہ دعویٰ ہوا کہ احکام شرعیہ عقل کے موافق نہیں ہیں، تو ان کا علمی، تحقیقی اور مدلل جواب دینے کے لیے ان علماء متکلمین نے کتب اصول فقہ میں یہ ثابت کیا کہ احکام شرعیہ عقل ونقل کے عین مطابق ہیں، اس لیے علماء شافعیہ اصولیین کی اکثریت چونکہ متکلمین تھی، اس لیے ان کی تالیفات اصولیہ میں بھی متکلمانہ منہج واسلوب نظر آتا ہے، چونکہ ان کا مقصد استنباط احکام نہیں، بلکہ ایک دوسرا مقصد رہا، اس لیے ان کی کتب اصول کا منہج واسلوب فقہی نہیں بلکہ متکلمانہ رہا۔

عمومی طور پر فقہاء کا منہج اصول استقرائی ہے، اور امام شافعی بنیادی طور پر فقہیہ ہیں، اس لیے ان کی کتب اصول میں بھی یہی منہج نظر آتا ہے جیسا کہ الرسالہ میں اس کی واضح مثالیں موجود ہیں، جبکہ علماء شافعیہ اصولیین کی اکثریت متکلمین ہے اس لحاظ سے ان کا منہج بھی متکلمانہ ہے، اور اس منہج کی اپنی افادیت مستقل طور پر مسلم ہے، جبکہ استنباط احکام کا منہج اس سے

ہے، جس میں اس بات کو سامنے رکھا ہے کہ حنفی کتب اصول میں شافعیہ کے اصول استنباط احکام کا مطالعہ شافعیہ کی کتب اصول وفروع کی روشنی میں کیا جائے، کیونکہ عام طور پر شافعیہ کی کتب اصول میں وہ اصول جن کی طرف حنفیہ نے اپنی کتب اصول میں اشارہ کیا ہے وہ فقہاء کے منہج پر نظر نہیں آتے جس کی وجہ فقہاء اور متکلمین کے منہج اصول کا بنیادی فرق ہے۔

مقالہ جس بات کی تحقیق کی گئی وہ یہ ہے کہ حنفی کتب اصول میں مذکور شافعیہ کے اصول استنباطِ احکام کا مطالعہ (شافعیہ کی کتب اصول وفروع کی روشنی میں) کیا جائے، گویا کہ مقالہ نگار نے یہ جائزہ لینے کی کوشش کی ہے کہ حنفیہ نے اپنی کتب اصول میں شافعیہ کے جو اصول ذکر کیے ہیں، کیا شافعیہ کے وہ اصول استنباط احکام ان کی کتب اصول میں موجود ہیں یا ان کی کتب فروع سے اخذ کیے گئے ہیں؟ اور شافعیہ کا منہج اصول استنباط احکام استقرائی ہے یا استخراجی ہے، اس مقالہ میں شافعیہ کی کتب اصول وفروع کا اس لحاظ سے بھی مطالعہ کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ شافعیہ کا استنباط احکام میں منہج استقرائی ہے یا استخراجی ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے اصولِ استنباط احکام ان کی فروعات سے اخذ کیے گئے ہیں، اور حنفیہ نے ان فروعاتِ شافعیہ کا استقراء کر کے وہ اصولِ استنباط احکام مستنبط کیے ہیں، مزید اس پر بھی کچھ غور کیا گیا ہے کہ حنفیہ نے شافعیہ کے اصولوں کو اخذ کرنے میں کس حد تک استقراء سے کام لیا ہے۔

جو کتب مقالہ کی تیاری میں پیش نظر رہی ہیں ان میں حنفی کتب اصول میں سے خاص طور پر امام جصاص کی الفصول فی الاصول، امام بزدوی کی اصول بزدوی، امام سرخسی کی اصول سرخسی، اور نورالانوار وغیرہ کو سامنے رکھا گیا ہے۔ شافعیہ کی اہم کتب اصول میں سے امام غزالی کی المستصفی، آمدی کی الاحکام، اسنوی کی التمہید اور زرکشی کی البحر المحیط وغیرہ کو سامنے رکھا گیا ہے، اور شافعیہ کی کتب فروع میں سے امام شافعی کی کتاب الام ودیگر کتب فروع، امام نووی کی المجموع شرح المہذب اور ماوردی کی الحاوی الکبیر وغیرہ بھی پیش نظر رہی ہیں، ان کے علاوہ بعض دیگر کتب اصول شافعیہ واصول حنفیہ اور کتب فروع شافعیہ کا بھی بوقت ضرورت مطالعہ کیا گیا ہے۔

مقالہ نگار اس بات کا دعویٰ نہیں کرتا کہ اس نے شافعیہ کے تمام اصولوں کا احاطہ کیا ہے، بلکہ صرف حنفی کتب اصول میں مذکور شافعیہ کے اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے، اور ان میں بھی یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ تمام اصولوں کا احاطہ کر لیا ہے بلکہ عین ممکن ہے کہ بعض اصول مقالہ نگار کی نظر یا فہم سے اوجھل ہو گئے ہوں۔ البتہ حتی الوسع کوشش کی ہے کہ شافعیہ کے اصولوں کی ممکن حد تک درست ترجمانی کی جائے، پھر بھی اگر کوئی غلطی ہو گئی ہو تو وہ بندہ کا قصور اور ناقص فہمی ہو گی۔ اگر کوئی مقام ایسا ہو تو اس کی نشاندہی کر دی جائے اس پر بندہ شکر گزار ہو گا۔

ایک اہم بات فرہنگِ اصطلاحات کے بارے میں ہے وہ یہ کہ مقالہ کا موضوع چونکہ اصول فقہ کی خاص بحث شافعیہ کے اصول استنباط احکام کا جائزہ ہے، لیکن یہ جائزہ بھی شافعیہ کی کتب اصول اور کتب فروع کی روشنی میں لیا گیا ہے، اور ان کتب

اشارہ ہوتا ہے، جن کا اس مقالہ میں استعمال ناگزیر تھا، اگرچہ حتی الوسع کوشش کی گئی کہ ان خاص اصطلاحات کی آسان پیرائے میں تشریح کی جائے لیکن اس کے باوجود بعض مقامات پر وہ مشکل اور خاص اصلاحات ذکر کرنے کی ضرورت ہوئی، البتہ اس مقالہ کے آخر میں فرہنگ اصطلاحات کے نام سے ایک تفصیلی فہرست بنادی گئی ہے، جس میں ان الفاظ کے معانی تحریر کر دیے گئے ہیں، تاکہ قارئین کو کسی معنی کے سمجھنے میں مشکل پیش نہ آئے۔

مقالہ نگار نے مقالہ میں یہ ترتیب رکھی ہے کہ ابتداء میں موضوع کے تعارف سے متعلق مقدمہ ہے، اس کے بعد اس مقالہ کو چھ ابواب میں تقسیم کیا ہے، اور ہر باب کے تحت کچھ فصول قائم کی گئی ہیں۔

ہر باب کی ہر فصل میں ایک مکمل اصول پر بحث کی گئی ہے، اس میں یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے کہ پہلے حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول نقل کیا گیا پھر شافعیہ کی کتب اصول سے وہ اصول تلاش کرنے کی حتی الوسع کوشش کی گئی، اور اس سے متعلق کم از کم دو کتابوں سے مواد لیا گیا، اس کے بعد شافعیہ کی کتب فروع سے اسی اصول سے متعلق فروعات حاصل کی گئیں اور آخر میں حنفیہ کی کتب اصول، شافعیہ کی کتب اصول اور شافعیہ کی کتب فروع کی روشنی میں اس اصول کا حاصل بیان کیا گیا۔ اور پھر ہر اصول کے آخر میں یہ جائزہ بھی لیا گیا کہ شافعیہ کا یہ اصول حنفیہ سے کس حد تک موافقت رکھتا ہے، اور کس حد تک اس میں اختلاف ہے، اور حنفیہ کا ذکر کردہ اصول شافعیہ کی فروعات سے کس حد تک موافق ہے۔

ان اصولوں کو چھ ابواب میں تقسیم کیا گیا، پہلے باب میں شافعیہ کے خاص اور عام اور ان سے متعلقہ اصولی مباحث کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے تحت سات فصول ہیں، دوسرے باب میں امر و نہی اور ان سے متعلق اصولی ابحاث کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے تحت آٹھ فصول ہیں، تیسرے باب میں احکام تکلیفیہ اور قواعد لغویہ سے متعلقہ اصولی ابحاث کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے تحت دس فصول ہیں، چوتھے باب میں ناسخ و منسوخ، ترجیح اور سنت سے متعلق مباحث کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے تحت نو فصول ہیں، پانچویں باب اجماع، قیاس اور اس سے متعلقہ دیگر اصولی مباحث سے متعلق بحث کی گئی ہے اور اس کے تحت گیارہ فصول ہیں، چھٹے باب میں اہلیت سے متعلق اصولی مباحث کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے تحت پانچ فصول ہیں ۔

آخر میں حنفیہ، شافعیہ کی جو کتب اصول اور شافعیہ کی جو کتب فروع زیادہ تر استعمال میں رہیں، ان کی ایک فہرست "ماخذ کتب اصول شافعیہ و حنفیہ، کتب فروع شافعیہ" کے عنوان سے ذکر کی گئیں، اس کے بعد خلاصہ بحث اور سفارشات ذکر کی گئی ہیں، اس کے بعد اشاریہ اور مصادر مراجع مذکور ہیں۔

محمد عبد اللہ

پی۔ایچ۔ڈی، رول نمبر PH-1303

اظہار تشکر

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس کی خصوصی توفیق سے مقالہ نگار یہ چند حروف لکھنے کے لائق ہوا، اس کے بعد علمی مدارس کے اپنے تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں، کہ جن کی محنت سے بندہ آج اس قابل ہوا کہ علوم عالیہ و علوم آلیہ کا کچھ فہم حاصل ہوا، اس کے بعد سب سے پہلے اپنے استاد محترم حافظ عبد اللہ صاحب، اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور (جو ایم۔فل میں میرے مقالہ کے نگران بھی رہے) کا بہت ممنون و مشکور ہوں کہ جنہوں اپنی خصوصی توجہ سے ایم۔فل میں میری اس موضوع پر رہنمائی فرمائی، اور مجھ ہیچمدان کو اس قابل بنایا کہ میں اس مقالہ میں چند الفاظ تحریر کر سکوں، اور انہی کی توجہات سے پی۔ایچ۔ڈی کا یہ موضوع متعین ہوا، اور اس کے ساتھ ہی اپنے نگران محترم ڈاکٹر محمد اعجاز صاحب، ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور کا بہت شکر گزار ہوں کہ جن کی وقتاً فوقتاً خصوصی توجہ اور رہنمائی سے مقالہ نگار اپنی کم علمی کے باوجود اس کام کو کسی حد تک مکمل کرنے میں کامیاب ہوا، جب کبھی رہنمائی کی ضرورت پیش آئی محترم ڈاکٹر صاحب نے انتہائی خندہ پیشانی سے وقت عنایت فرمایا اور رہنمائی کی۔

اسی طرح حضرت الشیخ مفتی محمد حسن صاحب، استاذ الحدیث، جامعہ مدنیہ جدید، لاہور، مفتی سید عبد القدوس صاحب ترمذی، رئیس الافتاء، جامعہ حقانیہ ساہیوال، ڈاکٹر حافظ عبد الباسط خان، اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور اور ڈاکٹر حافظ عبد القیوم صاحب، اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ڈاکٹر محمد سعد صدیقی صاحب، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، پروفیسر ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، لاہور کیمپس، ڈاکٹر شمس العارفین، اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف سرگودھا، لاہور کیمپس، اور ڈاکٹر حافظ عثمان احمد، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ڈاکٹر فیروز الدین شاہ کھگہ،، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا اور مفتی محمد محسن صاحب خانیوال، کا بھی شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے تحقیقی کام کے مختلف پہلوؤں میں مختلف اوقات میں مشورے دیئے اور رہنمائی کی، اسی طرح شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور کے اساتذہ کرام اور دیگر معاونین کا شکر گزار ہوں جنہوں نے وقتاً فوقتاً تعاون کیا، اسی طرح اپنے ان تمام اساتذہ کرام کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے دینی مدارس میں اس بندہ کو اس قابل بنایا کہ چند حروف سمجھے اور لکھنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی، ان میں سے بعض اساتذہ وہ ہیں جو اس وقت اس دار فانی سے رخصت ہو چکے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کی قبروں کو منور فرمائے، اور ان کے آخرت کے تمام مراحل آسان فرمائے، اور ان کی تمام لغزشیں معاف فرما کر ان کو جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے، اور باقی تمام اساتذہ کرام کو اللہ تعالیٰ اس دنیا و آخرت میں اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین۔

عطا فرمائے، اور یونیورسٹی کی انتظامیہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے میرے اس پی۔ایچ۔ڈی کے اس تعلیمی سفر میں میرا خصوصی تعاون کیا۔

اسی طرح اپنی اہلیہ محترمہ سیدہ صاحبہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس علمی اور تحقیقی کام میں تعاون کیا، اور اپنے آرام کو قربان کرتے ہوئے میری مصروفیات میں حائل ہونے والے مسائل کو بخوبی حل کیا، اور والد محترم جن کی دعائیں بھی شامل حال رہیں، اس علمی کام میں یقیناً ان کا بھی حصہ ہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو عافیت عطا فرمائے اور اس دنیا وآخرت میں اجر عظیم عطا فرمائے، آمین۔

والدہ محترمہ رحمہا اللہ تعالیٰ کا میرے بچپن ہی میں انتقال ہو گیا تھا، اس وقت میں جماعت چہارم میں تعلیم حاصل کر رہا تھا، وہ کہا کرتی تھیں کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو ڈاکٹر بنانا ہے، لیکن کیا معلوم تھا کہ وہ میرے اس منزل تک پہنچنے سے پہلے ہی اس دار فانی سے دار بقاء کی جانب روانہ ہو جائیں گی، اور میرے اس ادنیٰ سے عمل کا اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان اجر بھی ان کو عطا فرما دے، اور اللہ تعالیٰ ان کی تمام لغزشوں سے درگزر فرمائے اور ان کو جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے، آمین۔

پنجاب یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری اور شیخ زاید اسلامک سنٹر اور شعبہ علوم اسلامیہ کی لائبریری سے بھی بہت رہنمائی حاصل ہوئی، ان کے منتظمین کو بھی اللہ جزائے خیر عطا فرمائے۔

شافعیہ کی کتب اصول وفروع تک رسائی میرے لیے بہت مشکل تھی، اللہ کے فضل وکرم سے جناب محترم مولانا حافظ رشید احمد تھانوی صاحب، جامعہ دار العلوم اسلامیہ، لاہور نے المکتبۃ المصورۃ کے عنوان سے ایک بہت بڑا ذخیرہ پی۔ڈی۔ایف سافٹ کاپی کی صورت میں اصل کتب عنایت فرمائیں۔ جن سے بندہ کو بہت زیادہ رہنمائی ملی۔ اس کے علاوہ بعض کتب جن کی ضرورت پیش آئی تو جب تک مجھے ان کی اصل کتاب خواہ کتابی صورت میں یا پی۔ڈی۔ایف سافٹ کاپی کی صورت میں نہیں مل گئی، اس وقت تک میں نے اس کو شامل تحقیق نہیں کیا۔ مقالہ نگار کی بھرپور کوشش رہی کہ جب تک اصل بنیادی حوالہ نہ مل جائے اور اس کتاب سے اس حوالہ کو خود تلاش نہ کرلوں اس وقت تک اس کو مقالہ میں شامل نہیں کیا۔

محمد عبد اللہ

پی۔ایچ۔ڈی، رول نمبر PH-1303

فہرست ابواب وفصول

باب اول

خاص و عام اور ان سے متعلقہ اصولی مباحث

خاص وعام اور ان سے متعلقہ اصولی مباحث

فصل اول خاص کی دلالت کا اصول

لفظ خاص کیا ہے؟ اور اس کی دلالت قطعی ہے یا ظنی ہے؟ حنفی کتب اصول میں اس کی دلالت کی قطعیت منقول ہے، جیسا کہ امام بزدوی نے کنزالوصول الی معرفۃ الاصول (اصول البزدوی) میں ذکر کیا گیا ہے:

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة۔۔۔۔لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له۔[1]

"لفظِ "خاص" وہ ہے جو مخصوص (مدلول) کو قطعی اور یقینی طور پر بلاشبہ شامل ہوتا ہے۔۔۔۔ لیکن یہ بیان کے طور پر کسی تصرف کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس میں بالکل واضح ہوتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا گویا کہ حنفیہ کے نزدیک خاص اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔[2]

---

[1]۔۔۔۔ البزدوی، علی بن محمد، فخر الاسلام (م482ھ) کنزالوصول الی معرفۃ الاصول المعروف اصول البزدوی، میر محمد کتب خانہ، کراتشی، ط۔س۔ن۔12۔

[2]۔۔۔۔ حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم

اصول سرخسی میں حنفیہ ک ے نزدیک خاص کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے:

حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة۔ (السرخسی، احمد بن ابی سہل (م۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، تحقیق: ابوالوفا الافغانی، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ط اولی 1414ھ، 1993۔ 1/128۔)

"خاص کا حکم یہ ہے کہ لفظ کو لغۃً جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کی مراد کو پہچاننا اور اس پر عمل کا واجب ہونا، خاص ان امور سے خالی نہیں ہوتا، اگر یہ لفظ اس کا احتمال رکھے کہ کسی دلیل کی بنیاد پر اپنے معنی موضوع لہ سے تبدیل ہو جائے تو اس کو مجاز سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن اس میں اس کا احتمال نہیں ہوتا کہ بیان کے طور پر اس میں کوئی تصرف کیا جائے، کیونکہ یہ اپنی ذات ہی میں بالکل واضح ہوتا ہے، جس لفظ کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہوتا ہے اسی پر بلا شبہ عمل کیا جاتا ہے۔"

اصول الشاشی میں اس حکم کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة فإن قابله خبر الواحد أو القياس فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما وإلا يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله۔ (الشاشی، احمد بن محمد بن اسحاق، ابوعلی، الحنفی (م344ھ)، اصول الشاشی، قدیمی کتب خانہ، کراتشی، ط، س۔ن۔6)

"کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر لازمی طور پر عمل واجب ہوتا ہے، پس اگر اس کے مقابل خبر واحد یا قیاس آ جائے تو اگر دونوں (یعنی خاص اور خبر واحد یا خاص اور قیاس) پر خاص کے حکم میں تغیر کے بغیر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کریں گے، وگرنہ کتاب اللہ کے حکم پر عمل کریں گے اور جو اس کے مقابلہ میں ہو گی اس کو ترک کر دیا جائے گا۔"

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کے حوالے سے خاص کے حکم میں امام شافعی کی کسی فرع کا حوالہ دیتے ہوئے اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ کس طرح خاص سے استدلال کرتے ہیں، جیسا کہ ذیل میں اصول بزدوی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک خاص کا حکم یہ ہے:

ومن ذلك قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا[3] وقال الشافعی رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنی مخصوص۔[4]

"اسی کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے چوری کرنے والے مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ جو کچھ انہوں نے کیا ہے اس کی سزا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک خاص مخصوص معنی کے لیے ہوتا ہے۔

خاص کی دلالت کی قطعیت کی بحث میں جامع الاسرار میں دلائل نقلیہ کی چار انواع ذکر کی گئی ہیں:

فان الادلة السمعية اربعة انواع: قطعی الثبوت والدلالة، کالنصوص المتواترة، وقطعی الثبوت ظنی الدلالة ، کالأیات المؤولة، وظنی الثبوت قطعی الدلالة، کاخبار الاحاد التی مفهومها قطعی، وظنی الثبوت ظنی الدلالة، کاخبار الاحاد التی مفهومها ظنی، فبالاول ثبت الفرض، وبالثانی والثالث ثبت الوجوب، وبالرابع ثبت السنة والاستحباب، لیکون ثبوت الحکم بقدر دلیله۔[5]

"دلائل سمعیہ چار قسم کے ہیں: قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ جیسا کہ نصوص متواترہ، اور قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ جیسا کہ وہ آیات جن میں تاویل کی گئی ہے، اور ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ جیسا کہ وہ اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہے، اور ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ جیسا کہ وہ اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہے، پس پہلی قسم کی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے واجب

---

[3]۔۔۔ المائدة 5:38۔

[4]۔۔ اصول البزدوی، ص18: عبدالعزیز بن احمد، علاؤ الدین، البخاری (730ھ)، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، تحقیق: عبدالله محمود محمد عمر، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1418ھ، 1997ء۔ 1/146؛ ملاجیون، احمد بن ابی سعید، الحنفی (م 1130ھ)، نور الانوار فی شرح المنار، تحقیق: حافظ ثناء الله الزاهدی، مشورات مرکز الامام البخاری للتراث والتحقیق، الجامعة الاسلامیة، صادق آباد، ط1419ھ، 1، 1998/37۔۔۔42۔

[5]۔۔ الکاکی، محمد بن محمد (749ھ)، جامع الاسرار فی شرح المنار للنسفی، تحقیق: فضل الرحمٰن عبدالغفور الافغانی، مکتبة نزار مصطفیٰ الباز، المملکة العربیة السعودیة، 1426ھ، 2005ء۔ 127۔

مطابق ثابت ہو۔"

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک خاص کا حکم اگرچہ قطعی ہی ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے، البتہ یہ کہ خاص بیان کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اس کی کئی اقسام ہیں جن کی وضاحت حاشیہ میں کر دی گئی ہے۔[6]

نورالانوار میں خاص کے حکم کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ یہ خود بالکل واضح ہوتا ہے، اور چونکہ یہ مجمل کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اور مجمل متکلم کے بیان تفسیر کا محتاج ہوتا ہے جبکہ خاص بیان تفسیر سے مستغنی ہوتا ہے۔ البتہ خاص بیان تقریر، بیان تغییر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ بیان تقریر اور بیان تغییر قطعیت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بیان تقریر اس احتمال کو رفع کر دیتی ہے جو بغیر دلیل کے پیدا ہونے والا

---

[6]۔۔۔۔اس کے لیے بیان کی اقسام معلوم ہونے سے بات زیادہ واضح ہو سکتی ہے، بیان کی سات اقسام ہیں:

1۔بیان تقریر: جب لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس میں دوسرے معنی (بصورت مجاز یا تخصیص) کا احتمال بھی ہو، ظاہری کلام کو متکلم کے ایسے الفاظ سے مقرر و موکد کر دینا کہ جس میں مجاز اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، بیان تقریر کہلاتا ہے۔ جیسا کہ کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپے بطور امانت کے ہیں، تو اس میں متکلم کی جانب سے امانت کی تقریر سے ایک معنی مقرر ہو گیا، اگرچہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال تھا کہ وہ ایک ہزار کس چیز کے ہیں، لیکن امانت نے دیگر احتمالات رفع کر کے ایک معنی مقرر کر دیا۔

2۔بیان تفسیر: جس لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم نے اپنے بیان سے اس کی مراد واضح کر دی ہو، یہ بیان تفسیر کہلاتا ہے، جیسا کہ کسی نے کہا کہ فلاں کی میرے پاس چیز ہے۔ اب وہ کیا چیز ہے تو اس کی تفسیر کی ضرورت ہے، اب کوئی لفظ جیسا کہ کپڑا یا قلم وغیرہ کا اضافہ متکلم کی جانب سے کر دیا جائے۔

حکم: ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ کلام سے متصل اور منفصل دونوں طرح معتبر ہیں۔

3۔بیان تغییر: متکلم اپنے سابق کلام میں اپنے بیان کے ساتھ تبدیلی کر دے، بیان تغییر کہلاتا ہے۔ اس کی مثال تعلیق اور استثناء ہے۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ یہ موصولاً درست ہے۔ یا بیان تبدیل کے طور پر درست ہے۔

4۔بیان ضرورت: غیر کلام کو ضرورت کی وجہ سے مذکور کلام کی وضاحت کا ذریعہ بنانا، بیان ضرورت کہلاتا ہے، جیسا کہ وورثہ ابواہ ولامہ الثلث۔ کہ اس آیت میں ماں اگرچہ ابواہ کے لفظ میں شامل تھی لیکن باپ کا حصہ بتانے کے لیے ماں کا الگ سے ذکر کیا گیا، ورنہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اس میت کی وراثت میں اس کے ماں اور باپ برابر شریک ہیں حالانکہ شرعی طور پر ایسا نہیں ہے بلکہ ماں کو تہائی دے کر باقی تمام باپ کا ہے۔ اس میں باپ کا حصہ بحیثیت عصبہ بتانے کی ضرورت کے پیش نظر ماں کا حصہ الگ سے ذکر کیا گیا۔ یہ بیان ضرورت کہلاتا ہے۔

5۔بیان حال: صاحب شریعت نے جب کسی کام کو دیکھا اور اس سے منع نہ کیا تو یہ سکوت بیان کے قائم مقام ہے۔ جیسا کہ باکرہ کو جب یہ علم ہو کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کرا دیا ہے اور وہ اس پر خاموش رہی تو یہ اس کنواری لڑکی کی رضامندی کا بیان ہے۔ جو کہ بیان حال کہلاتا ہے۔

6۔بیان عطف: کثرت کلام سے بچنے کے خیال سے اختیار کیے گئے اختصار میں چھوڑے ہوئے حصے کو مذکور قرار دینا، بیان عطف کہلاتا ہے، جیسا کہ کسی مجمل جملہ پر مثال کے طور پر کسی کیلی یا وزنی چیز کا عطف کرنا۔ لفلان علی مائۃ ودرھم۔ اس میں درھم بیان عطف ہے۔

7۔بیان تبدیل: اسے نسخ کہتے ہیں، یہ صاحب شریعت کی طرف سے ہوتا ہے بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے، اسی لیے تمام کا تمام سے استثناء باطل ہے، کیونکہ یہ نسخ ہے، اسی طرح اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں۔

حکم: صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر ہے اسی لیے موصولا درست ہو گا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے اس لیے موصولا بھی درست نہ ہو گا۔

(ملخص: اصول الشاشی، ص67۔۔۔73؛ الاسعدی، محمد عبید اللہ، مفتی، ملخص: اصول الفقہ، ادارۃ المعارف، کراچی، ط1432ھ، 2011۔ 179۔۔184)

تبدیل(نسخ) کا بھی احتمال رکھتا ہے جبکہ شرائط کے مطابق ہو۔

خاص کے حکم میں قطعیت کی تحقیق

خاص کا حکم عام طور پر یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہے، اس قطعیت سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے مراد اس کا ظاہری معنی قطعی ہونا ہی ہے یا اس کی کوئی دوسری توجیہہ ہے؟ اس کے بارے علما کی دو آرا ہیں۔

پہلی رائے

صدرالشریعۃ صاحب توضیح، علامہ تفتازانی صاحب تلویح، ابن نجیم صاحب فتح الغفار اور صاحب کشف الاسرار اس بات کے قائل ہیں کہ قطعیت یہاں یقین کے معنی میں نہیں بلکہ انقطاع کے معنی میں ہے، یعنی احتمال مشارکت منقطع ہو جائے، اس لحاظ سے کہ احتمال دو قسم کا ہوتا ہے، ایک وہ احتمال کہ جو دلیل سے پیدا ہو، دوسرا وہ جو کہ بغیر دلیل کے واقع ہو جائے۔ اس لیے ان حضرات نے قطعیت کی دو اقسام بیان کی ہیں:

1۔ قطعیت بمعنی الاخص: یہ وہ قسم ہے کہ جس میں درج بالا دونوں قسم کا احتمال (بالدلیل اور بغیر الدلیل) منقطع ہو گیا ہے۔ اور یہ قطعیت بلاشبہ یقین کے معنی میں ہے۔

2۔ قطعیت بمعنی الاعم: یہ وہ قسم ہے کہ جس میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال منقطع ہو گیا ہو، اور یہاں ان علما کے نزدیک قطعیت سے مراد یہی معنی ہے۔ اس سے مراد علم یقین نہیں بلکہ علم طمانینت مراد ہے، جیسا کہ توضیح میں ہے:

التوضیح: (فصل: الخاص من حیث هو خاص) أی: من غیر اعتبار العوارض والموانع کالقرینة الصارفة عن إرادة الحقیقة مثلا.(یوجب الحکم) فإذا قلنا زید عالم فزید خاص فیوجب الحکم بالعلم علی زید وأیضا العلم لفظ خاص بمعناه فیوجب الحکم بذلك الأمر الخاص علی زید. (قطعا) وسیجیء أنه یراد بالقطع معنیان والمراد هاهنا المعنی الأعم، وهو أن لایکون له احتمال ناشئ عن دلیل لا أن لایکون له احتمال أصلا. [7]

"توضیح: یہ فصل خاص کے بارے ہے، یعنی عوارض اور موانع کا اعتبار کئے بغیر جیسا کی مثال کے طور پر ایسا قرینہ پایا جانا جو لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے پھیر دے، (خاص) حکم کو واجب کرتا ہے، پس جب ہم نے کہا کہ زید عالم ہے، تو زید خاص ہے، تو زید پر علم کا حکم لگانا واجب ہے، اور علم بھی خاص لفظ ہے، اس معنی میں کہ اس خاص امر کا حکم زید پر واجب کیا گیا ہے، (خاص کا حکم) قطعی ہے، اور

---

[7]۔ صدرالشریعة، عبیداللہ بن مسعود، الحنفی(747ھ) شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه، تحقیق: زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع اولی۔ س۔ن۔ 1/ 60-61۔

خاص میں دلیل کے ساتھ کوئی احتمال پیدا نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ بالکل احتمال پیدا ہو ہی نہیں سکتا (کیونکہ بلا دلیل تو احتمال کا امکان ہوتا ہے اگرچہ وہ معتبر نہ ہو)۔"

تفتازانی تلویح میں قطعیت کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں :

التلویح: قوله: قطعا أی علی وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجیء فی آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق علی نفی الاحتمال أصلا، وعلی نفی الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فلذا قال: والمراد هاهنا المعنی الأعم.[8]

"(خاص حکم واجب کرتا ہے) قطعی طور پر، یعنی اس صورت میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال ختم ہو جائے، اور تیسری تقسیم کے آخر میں آئے گا کہ قطعیت کا بالکلیہ احتمال کی نفی پر اطلاق ہوتا ہے، اور دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کی نفی پر بھی ہوتا ہے، اور یہ پہلے سے زیادہ عام ہے، کیونکہ دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال، مطلق احتمال سے زیادہ خاص ہے، اور (اخص) زیادہ خاص کی نقیض (اعم) زیادہ عام ہوتی ہے اعم کی نقیض سے، پس اسی لیے یہ کہا کہ یہاں زیادہ عام معنی مراد ہیں۔"

صدر الشریعہ توضیح میں قطعیت کے دونوں معانی کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں:

التوضیح: واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعی فی معنيين: أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر، والثانی ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر، والنص، والخبر المشهور مثلا فالأول يسمونه علم اليقين، والثانی علم الطمأنينة.[9]

"جان لو کہ بے شک علماء علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ جو بالکلیہ احتمال کو منقطع کر دے، جیسا کہ محکم اور متواتر، اور دوسرا جو کہ دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دے، جیسا کہ مثال کے طور پر ظاہر، نص اور خبر مشہور، پس پہلے کو علم یقین اور دوسرے کو علم طمانینت کہتے ہیں۔"

---

[8]۔۔شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فی اصول الفقه، 1/60-61؛ابن نجيم،زين الدين بن ابراهيم،الحنفی، فتح الغفار بشرح المنار، حاشيه: عبدالرحمن البحراوی الحنفی المصری، شركة مصطفی البابی، مصر، ط1355ھ،1936۔ 1/19۔

[9]۔۔ایضاً، 1/242۔

كشف الاسرار: وقوله وانقطاع المشاركة تأكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما نوع تغاير: لأن الانفراد بالنظر إلى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر إلى غيره. ولو قيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الأول لكان أحسن: لأن الحقيقة أو المجاز إنما يثبت بالإرادة لا بأصل الوضع والخصوص والعموم إنما يثبت كل واحد منهما بالنظر إلى أصل الوضع فلا يكون الحقيقة أو المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل إنما يصير الخاص أو العام حقيقة أو مجازا إذا انضم إليه إرادة موضوعه أو غير موضوعه۔ [10]

"انقطاع مشارکت یہ لفظ کے انفراد پر تاکید ہے، اور اس خاص کے لازم کا بیان ہے، اگرچہ ان دونوں لفظوں میں ایک قسم کا تغایر ہے، کیونکہ انفراد اس لفظ کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے، اور انقطاع مشارکت دوسرے کی نسبت سے ہے، اگر یہ کہا جائے کہ وضع سے مراد اس لفظ کی حقیقت ہے، اور وہ پہلی وضع ہے، تو یہ زیادہ بہتر ہوتا، کیونکہ حقیقت یا مجاز ارادہ (نیت) کرنے سے ثابت ہوتے ہیں، اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہوتے، جبکہ خصوص اور عموم میں سے ہر ایک اصل وضع کے اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں، پس حقیقت یا مجاز اس اعتبار سے اس میں داخل نہیں ہوں گے، بلکہ خاص یا عام اس وقت حقیقت یا مجاز ہوں گے جب ان کے ساتھ ان کی وضع یا غیر وضع کا ارادہ لاحق ہو گا۔"

گویا کہ ان کے نزدیک قطعیت بمعنی الاعم مراد ہے یعنی دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہ ہو۔

دوسری رائے

امام بزدوی کے نزدیک یہ قطعیت بمعنی بلاشبہ یقین کے معنی میں ہے۔

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة۔۔۔۔لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له۔ [11]

"خاص لفظ وہ ہوتا ہے جو مخصوص کو قطعی اور یقینی طور پر بلاشبہ شامل ہوتا ہے۔۔۔۔ لیکن یہ بیان کے طور پر کسی تصرف کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے (یعنی اصل وضع کے اعتبار سے) بالکل واضح ہوتا ہے۔"

---

[10]۔۔ کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی۔ 1/49۔

[11]۔۔ اصول البزدوی، ص12۔

تو بھی وہ معنی جو پہلی مرتبہ اس کے لیے وضع کیا گیا تھا وہ اس خاص کا مدلول ہونے سے خارج نہیں ہو گا۔"

علامہ ابن الہمام نے التحریر میں خاص کے قطعی الدلالت ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے:

الاتفاق علی اطلاق قطعی الدلالة علی الخاص وعلی احتماله المجاز ویلزمه الاتفاق علی عدم القطع بنفی القرینة الصارفة عن الحقیقی، وان هذا القطع لاینافی الاحتمال مطلقا، واختلف فی اطلاقه علی العام فالاکثر علی نفیه واکثر الحنفیة نعم۔[12]

"خاص کا مطلق طور پر قطعی الدلالۃ ہونے پر اتفاق ہے اور خاص میں مجاز کے احتمال پر بھی اتفاق ہے، اس سے خاص کی دلالت کی عدم قطعیت پر اتفاق لازم آتا ہے جب کہ وہ ایسے قرینہ سے خالی ہو جو کہ اس لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے پھیر دیتا ہو، اور یہ قطعیت مطلق احتمال کے منافی نہیں ہے، اور اس کے عام پر اطلاق میں اختلاف ہے، پس اکثر اہل علم اس کی قطعیت کی نفی کے قائل ہیں، جبکہ اکثر حنفیہ کی قطعیت کے قائل ہیں۔"

امیر بادشاہ تیسیر التحریر میں لکھتے خاص کی دلالت کی قطعیت مطلق احتمال کے منافی نہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں:

(أن هذا القطع) المتعلق بدلالة الخاص (لا ینافی الاحتمال مطلقا) کما یعتبر فی العقائد بل ینافیالاحتمال الناشئ عن دلیل کما هومصطلح الفقهاء (واختلف فی إطلاقه) أی إطلاق لفظ قطعی الدلالة (علی العام فالأکثر) من الفقهاء والمتکلمین (علی نفیه) أی نفی إطلاقه علیه (وأکثر الحنفیة) من جمهور العراقیین وعامة المتأخرین قالوا (نعم) یطلق علیه بل ذکر عبد القاهر البغدادی منالمحدثین أنه مذهب أبی حنیفة رحمه الله یقال وأصحابه وقواه فخر الإسلام کذا ذکره الشارح (وأبو منصور) الماتریدی (وجماعة) وهم مشایخ سمرقند (کالأکثر) قالوا لایطلق علیه۔[13]

"بے شک یہ قطعیت جو کہ خاص کی دلالت سے متعلق ہے یہ مطلق طور پر احتمال کے منافی نہیں، جیسا کہ عقائد میں اعتبار کیا جاتا ہے، بلکہ اس احتمال کے منافی ہے جو دلیل کے ساتھ پیدا ہو، جیسا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے، اور اس کے اطلاق میں اختلاف ہے، یعنی قطعی الدلالۃ لفظ کی عام پر دلالت کے بارے میں (اختلاف ہے)، پس اکثر فقہاء اور متکلمین اس کے مطلق طور پر اطلاق

---

[12]۔۔ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد، کمال الدین، الحنفی (861ھ)، التحریر فی اصول الفقه الجامع بین اصطلاحی الحنفیة والشافعیة، مکتبة مصطفیٰ البابی، مصر، 1351ھ۔99۔

[13]۔۔امیر بادشاہ، محمد امین، الخراسانی، الحنفی، تیسیر التحریر علی کتاب التحریر، مکتبة مصطفیٰ البابی، مصر، 1350ھ۔1/267۔

اطلاق کے قائل ہیں، بلکہ محدثین میں سے عبد القاہر بغدادی نے یہ ذکر کیا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کا مذہب بتایا جاتا ہے، اور امام فخر الاسلام بزدوی نے اس قول کو تقویت دی، اسی طرح اس کے شارح نے بھی ذکر کیا، جبکہ ابو منصور ماتریدی اور گویا کہ اکثر مشائخ سمرقند اس کے اطلاق کے قائل نہیں ہیں۔"

گویا کہ ان کے نزدیک قطعیت بمعنی الاخص مراد ہے، یعنی مطلق طور پر کوئی احتمال پیدا نہ ہو، نہ دلیل سے اور نہ دلیل کے بغیر، گویا کہ مطلق طور پر احتمال کی نفی مراد ہے۔

قطعیت کی بحث کا حاصل یہ ہوا کہ خاص میں ایسے احتمال کی نفی پر گویا کہ دونوں آراء کا اتفاق ہے جو دلیل سے پیدا ہو، اور یہی احتمال ایسا ہے کہ جس سے اصول پر اثر مرتب ہوتا ہے، البتہ جو احتمال دلیل سے پیدا نہ ہو وہ قطعیت کو مضر نہیں ہے اور اس سے اصول پر کوئی معتد بہ اثر نہیں ہوتا، اور بغیر دلیل کے بہت سے احتمالات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کی نفی پر سب کا اتفاق ہے۔

شافعیہ کے نزدیک قطعیت کی بحث کا حاصل

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا خاص کی قطعیت کے بارے یہ اصول معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک خاص کی دلالت قطعی ہے، قطعیت سے مراد قطعیت بمعنی الاعم ہے جو علم یقین کا نہیں بلکہ علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے، یعنی کسی بھی دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کا انقطاع ہو جانا مراد ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں خاص کا مفہوم

شافعیہ کی کتب اصول میں عام طور پر استنباط احکام کے حوالے سے خاص کی بحث نہیں ملتی ہے، البتہ امام شافعی نے الرسالہ میں خاص کو بہت سی مثالوں سے مدلل کیا ہے، جیسا کہ الرسالہ میں ہے:

وقال: وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا [14] وهكذا قول الله: حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا [15]، وفی هذه الآية دلالة على ان لم يستطعما كل أهل قرية فهی فی معناهما، وفيها وفی: القرية الظالم أهلها، خصوص لأن كل أهل القرية لم يكن ظالما فيهم المسلم ولكنهم كانوا فيها مكثورين وكانوا فيها أقل۔ [16]

"یہ مثال ہے آیت بظاہر عام ہے لیکن اس میں مراد خاص ہے) جیسا کہ: "بوڑھے مرد، عورتیں اور بچے جو کہتے ہیں، اے ہمارے رب! ہمیں اس شہر سے نکال لے جس کے رہنے والے ظالم ہیں۔" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "یہاں تک کہ وہ اس بستی میں پہنچے اور وہاں کے لوگوں سے کھانا مانگا لیکن انہوں نے ان دونوں کی ضیافت سے انکار کر دیا۔" اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ بستی کے تمام لوگوں سے کھانا نہیں مانگا گیا تھا۔ اس لئے اس کا وہی مطلب ہے جو اس سے پہلے والی آیت کا ہے جس میں شہر کے ظالم لوگوں کا ذکر ہے۔ شہر کے تمام لوگ ظالم نہ تھے کیونکہ ان میں تو وہ مظلوم لوگ خود بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ظالم لوگ ان میں سے چند ہی تھے۔ (یہ اس بات کی مثال ہے کہ لفظ تو عمومی نوعیت کا استعمال کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد خاص افراد ہیں)۔"

کتاب الرسالۃ کی اس عبارت میں خاص کی نشاندہی کی گئی کہ قرآن میں بھی اللہ تعالیٰ نے خاص کا لفظ کس طرح ذکر فرمایا کہ عبارت بالا میں اھلھا سے مراد تمام اہل نہیں بلکہ مخصوص اور خاص افراد مراد ہیں۔

اسی طرح امام شافعی الرسالہ میں دوسرے مقام پر خاص کے بارے لکھتے کہ:

باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص: وقال الله تبارك وتعالى: الَّذِينَ

---

[14] ۔۔النساء 4:75۔

[15] ۔۔الکهف 18:77۔

[16] ۔۔الشافعی، محمد بن ادریس، الامام (204ھ) الرسالة، تحقیق: محمد احمد شاکر، مکتبة دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط 1358ھ، 1939ء، ص 54۔55۔

[17] ۔قال الشافعی: فإذ کان من مع رسول الله ناس غیر من جمع لهم من الناس وکان المخبرون لهم ناس غیر من جمع لهم وغیر من معه ممن جمع علیه معه وکان الجامعون لهم ناسا فالدلالة بینة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعضوالعلم یحیط أن من لم یجمع لهم الناس کلهم ولم یخبرهم الناس کلهم ولم یکونوا هم الناس کلهم ولکنه لما کان اسم الناس یقع علی ثلاثة نفر وعلی جمیع الناس من بین جمعهم وثلاثة منهم کان صحیحا فی لسان العرب أن یقال الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ وإنما الذین قال لهم ذلك أربعة نفر إن الناس قد جمعوا لکم یعنون المنصرفین عن أحدوإنما هم جماعة غیر کثر من الناس الجامعون منهم غیر المجموع لهم والمخبرون للمجموع لهم غیر الطائفتین والأکثر من الناس فی بلدانهم غیر الجامعین ولا المجموع لهم ولا المخبرین وقال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ [18] قال فمخرج اللفظ عام علی الناس کلهم وبین عند أهل العلم منهم أنه إنما یراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض لأنه لا یخاطب بهذا إلا من یدعو من دون الله إلها تعالی عما یقولون علوا کبیرا لأن فیهم من المؤمنین المغلوبین علی عقولهم وغیر المغلوبین ممن لا یدعو معه إلها۔قال وهذا فی معنی الآیة قبلها عند أهل العلم باللسان والآیة قبلها أوضح عند أهل غیر العلم لکثرة الدلالات فیهاقال الشافعی :قال الله تبارك وتعالی : ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ [19] فالعلم یحیط إن شاء الله أن الناس کلهم لم یحضروا عرفة فی زمان رسول الله المخاطب بهذا ومن معه ولکن صحیحا من کلام العرب أن یقال أفیضوا من حیث أفاض الناس یعنی بعض الناس وهذه الآیة فی مثل معنی الآیتین قبلها وهی عند العرب سواء والآیة الأولی أوضح عند من یجهل لسان العرب من الثانیة والثانیة أوضح من الثالثة ولیس یختلف عند العرب وضوح هذه الآیات معا لأن أقل البیان عندها کاف من أکثره إنما یرید السامع فهم قول القائل فأقل ما یفهمه به

---

[17] ۔۔ آل عمران 173:3

[18] ۔۔ الحج 73:22۔

[19] ۔۔ البقرة 199:2

وقودھا الناس لقول اللہ: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ[21]۔ [22]

"یہ باب اس بات میں ہے کہ بظاہر عام آیت جس سے مراد صرف اور صرف خاص ہی ہوتا ہے: پہلی مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وہ جن سے لوگوں نے کہا، "بہت سی فوجیں تمہارے لئے جمع کی گئی ہیں، ان سے ڈرو۔" اس جملے نے ان کا ایمان مزید بڑھا دیا اور وہ بولے، "ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے"۔ اس موقع پر لوگوں کے تین متعین گروہ تھے: ایک تو وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم کے ساتھ تھے؛ دوسرے وہ جو ان کے خلاف جمع ہو کر لڑنے کے لئے آئے تھے اور تیسرے وہ جو انہیں ڈرا رہے تھے۔ یہ تیسرا گروہ نہ تو پہلے میں شامل تھا اور نہ ہی دوسرے میں۔ یہاں یہ واضح ہے کہ لفظ "ناس" یعنی لوگوں سے پوری نسل انسانیت مراد نہیں بلکہ ایک مخصوص گروہ مراد ہے جو مسلمانوں پر حملہ آور ہوا تھا یا جو انہیں اس حملے سے ڈرا رہا تھا۔ یہ بات معلوم ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے کوئی بھی پوری نسل انسانیت پر مشتمل نہ تھا۔ چونکہ عربی زبان میں لفظ "ناس" یعنی لوگوں کا اطلاق کم از کم تین افراد پر یا پوری نسل انسانیت پر یا پھر ان کے درمیان انسانوں کی کسی بھی تعداد پر کیا جا سکتا ہے، اس لئے عربی زبان میں یہ کہنا بالکل درست ہے کہ "لوگوں نے کہا" جبکہ وہ لوگ محض چار آدمی ہی ہوں جنہوں نے مسلمانوں کو اس حملے سے ڈرایا۔ یہ وہی تھے جو احد کی جنگ میں پلٹ کر بھاگ جانے والوں میں سے تھے۔ ان تینوں گروہوں کی تعداد محدود تھی۔ جو لوگ مسلمانوں پر حملے کے لئے جمع ہوئے، ان کے مقابلے میں ان لوگوں کی تعداد زیادہ تھی جو انہی کے شہروں سے تعلق رکھتے تھے لیکن حملہ آور ہونے کے لئے جمع ہونے والوں میں شامل نہ ہوئے۔ دوسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لوگو! ایک مثال دی جاتی ہے، اسے غور سے سنو۔ جن معبودوں کو تم اللہ کے سوا پکارتے ہو، وہ سب مل کر ایک مکھی بھی پیدا کرنا چاہیں تو ہرگز نہیں کر سکتے، بلکہ اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین کر لے جائے تو وہ اس سے چھڑا بھی نہیں سکتے۔ مدد چاہنے والے بھی کمزور اور جن سے مدد طلب کی گئی ہے وہ بھی کمزور۔ اس آیت میں بھی بظاہر تو خطاب تمام انسانوں سے لگتا ہے لیکن عربی زبان کے اہل علم اس بات سے آگاہ ہیں کہ یہاں عام لفظ "ناس" کا استعمال بعض مخصوص لوگوں کے لئے کیا گیا ہے۔ یہاں پر خطاب صرف انہی

---

[20]۔ البقرۃ 2:24۔

[21]۔ الانبیاء 21۔101۔

[22]۔ الرسالۃ، ص58۔62۔

شرکیہ فعل سے جو وہ کہا کرتے تھے۔۔۔۔اس آیت میں "ناس" سے مراد تمام انسان اس لئے بھی نہیں لئے جاسکتے کیونکہ اس میں اہل ایمان، پاگل اور نابالغ افراد بھی شامل ہو جائیں گے جو اللہ کے سوا کسی اور نہیں پکارتے۔ اس دوسری آیت میں بھی "ناس" سے مراد ایسے ہی ہے جیسا کہ پہلی آیت میں لیکن پہلی آیت ان لوگوں پر بھی بالکل واضح ہے جو عربی زبان زیادہ نہیں جانتے۔ دوسری آیت عربی زبان کے علماء پر زیادہ واضح ہے۔ تیسری مثال: ایک اور مقام پر اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ پھر وہاں سے واپس مڑو جہاں سے لوگ واپس مڑتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ پوری دنیا کے انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم کے زمانے میں عرفات میں اکٹھے نہیں ہوتے تھے۔ اس آیت میں خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے ہے جو اس آیت کے مخاطب تھے لیکن عربی زبان میں "ناس" کا استعمال بالکل درست ہے اور یہاں بھی "ناس" بول کر بعض انسان مراد لئے گئے ہیں۔ یہ آیت بھی پہلی دو آیتوں کی طرح ہے۔ اگرچہ پہلی آیت، دوسری آیت کی نسبت اور دوسری تیسری کی نسبت، غیر اہل عرب کے لئے زیادہ واضح ہے لیکن اہل زبان کے لئے یہ تینوں آیات ہی اس مفہوم میں بالکل واضح ہیں کہ یہاں لفظ "انسان" بول کر "بعض انسان" مراد لئے گئے ہیں۔ ان میں سے جو آیت عربی زبان سے ناواقف لوگوں پر سب سے کم واضح ہے، اس میں بھی یہ مفہوم پوری طرح سمجھ میں آجاتا ہے۔ سننے والے کا مقصد بولنے والے کی بات کو سمجھنا ہوتا ہے اور سب سے کم واضح بات بھی چونکہ مفہوم کو پوری طرح واضح کر دیتی ہے اس لئے کافی ہے۔ چوتھی مثال: اسی طرح قرآن مجید کی آیت جہنم کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے۔ میں یہ بات واضح ہے کہ یہاں "انسان" سے مراد بعض انسان ہیں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا بے شک وہ لوگ جن کے بارے میں ہماری طرف سے بھلائی (یعنی نجات) کا فیصلہ پہلے ہی ہو چکا ہو گا، وہ اس (جہنم) سے دور رکھے جائیں گے۔"

کتاب الرسالۃ کی ان عبارات میں امام شافعی رحمہ اللہ نے وہ مثالیں ذکر کی ہیں جن میں خاص کے لفظ کی دلالت معلوم ہوتی ہے، بعض اوقات لفظ عام ہوتا ہے لیکن اس کی دلالت خاص ہوتی ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت کی پہلی مثال میں لفظ "ناس" سے مراد عام نہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جنھوں نے مسلمانوں کو حملہ سے ڈرایا۔ دوسری مثال میں لفظ "ناس" سے خطاب صرف انہی لوگوں کو کیا گیا ہے جو اللہ کو سوا کچھ اور معبودوں کو پکارتے تھے۔ تیسری مثال میں لفظ "ناس" سے بعض انسان مراد لیے گئے ہیں۔ چوتھی مثال میں بھی لفظ "ناس" سے بعض وہ مخصوص لوگ مراد ہیں جن کے لیے جہنم کا فیصلہ ہو گا۔

وأما الخاص فقد قيل فيه هو كل ما ليس بعام، وهو غير مانع لدخول الألفاظ المهملة فيه فإنها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ولا يخلو إما أن يكون بينهما واسطة أو لا فإن كان الأول فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص وإن كان الثاني فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس وأيضا فإن اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الإنسان فإنه خاص بالنسبة إلى لفظ الحيوان وما خرج عن كونه عاما بالنسبة إلى ما تحته وإن قيل إنه ليس بعام من جهة ما هو خاص ففيه تعريف الخاص بالخاص وهو ممتنع۔ والحق في ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الأول وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الإنسان فإنه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة۔[23]

"بہر حال خاص کے بارے یہ کہا گیا کہ ہر وہ لفظ جو عام نہیں ہے، جبکہ یہ تعریف مہمل الفاظ کے اس میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہے، اور یہ الفاظ دلالت نہ کرنے کی وجہ سے نہ عموم بیان کرسکتے ہیں اور نہ ہی خصوص کو بیان کرتے ہیں، پھر خاص کی یہ تعریف کی گئی کہ ان الفاظ سے عام کو سلب کرلینا، اور اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں (عام اور خاص) میں کوئی واسطہ ہو گا یا نہ ہو گا، اگر پہلی صورت ہو یعنی واسطہ ہو تو عام کے سلب سے خاص کی تعیین لازم نہیں آتی، اور اگر دوسرا احتمال ہو تو کسی ایک کی تعریف سلب کے ساتھ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا اس کا برعکس ہو گا۔ اور یہ بات بھی ہے کہ لفظ کبھی خاص ہوتا ہے جیسا کہ انسان ہے۔ یہ لفظ حیوان کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور جو عام ہونے کی وجہ سے خارج ہو گئے وہ اس لفظ حیوان کے تحت کی طرف نسبت کرتے ہوئے خارج ہوئے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ جو خاص ہے وہ اس جہت سے عام نہیں ہے، تو اس میں خاص کی تعریف خاص کے ساتھ ہوئی، جو کہ ممتنع ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے خاص کا دو اعتبار سے اطلاق کیا جاتا ہے: پہلا یہ کہ وہ واحد لفظ جس کا مدلول اس میں کثیر افراد کے اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسا کہ اعلام کے نام زید اور عمر

---

[23]۔ آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، تعلیق؛ عبدالرزاق عفیفی، دار الصمیعی للنشر والتوزیع، السعودیۃ العربیۃ، ط 2003ء۔ 2/243،242۔

مدلول پر بولا جائے اور اس کے مدلول کے علاوہ پر دوسرا لفظ ایک ہی جہت سے بولا جائے، جیسا کہ انسان یہ خاص ہے۔ اور مدلول اور غیر مدلول پر بولا جائے جیسا کہ فرس اور حمار پر حیوان کا لفظ ایک ہی جہت سے بولا جاتا ہے۔"

حاصل یہ کہ آمدی کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ خاص کے دو اطلاق ہیں: ایک یہ کہ وہ واحد لفظ جس کا مدلول اس میں کثیر افراد کے اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسا کہ اعلام کے نام زید اور عمر وغیرہ۔ دوسرا یہ کہ وہ واحد لفظ جس کی خصوصیت اس سے زیادہ عام لفظ کی نسبت ہو، وہ لفظ جو اپنے مدلول پر بولا جائے اور اس کے مدلول کے علاوہ پر دوسرا لفظ ایک ہی جہت سے بولا جائے، جیسا کہ انسان یہ خاص ہے۔

جبکہ شیرازی نے التبصرۃ میں خاص کی تعریف اس طرح کی ہے:

ان الخاص یتناول الحکم بخصوصه علی وجه لا احتمال فیه۔[24]

"بے شک خاص اپنے خصوص کے حکم کے ساتھ ایسے شامل ہوتا ہے کہ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا۔"

اور امام غزالی المستصفی میں خاص کے بارے لکھتے ہیں:

اعلم ان اللفظ اما خاص فی ذاته مطلقا کقولك زید وهذا الرجل وإما عام مطلقا کالمذکور والمعلوم إذ لا یخرج منه موجود ولا معدوم وإما عام بالإضافة کلفظ المؤمنین فإنه عام بالإضافة إلی آحاد المؤمنین خاص بالإضافة إلی جملتهم إذ یتناولهم دون المشرکین فکأنه یسمی عاما من حیث شموله لما شمله خاصا من حیث اقتصاره علی ما شمله وقصوره عما لم یشمله۔ ومن هذا الوجه یمکن ان یقال: لیس فی الالفاظ عام مطلق، لان لفظ المعلوم لایتناول المجهول والمذکور لایتناول المسکوت عنه۔[25]

"جان لو بے شک لفظ یا تو اپنی ذات میں مطلق طور پر خاص ہوگا جیسا کہ زید، اور "یہ شخص" یا مطلق طور پر عام ہوگا جیسا کہ مذکور اور معلوم، کیونکہ عام مطلق سے موجود اور معدوم خارج نہیں ہوتے، یا عام بالاضافت ہوگا جیسا کہ مومنین کا لفظ، پس یہ مومنین میں سے کسی بھی فرد کی طرف

---

[24]۔ الشیرازی، ابراهیم بن علی، ابواسحاق، الفیروز آبادی (م476ھ)، التبصرۃ فی اصول الفقه، تحقیق: محمد حسن هیتو، دار الفکر، دمشق، ط 1983۔151۔

[25]۔ الغزالی، محمد بن محمد، ابوحامد (م505ھ)، المستصفیٰ من علم الاصول، تحقیق: حمزۃ بن زهیر الحافظ، الجامعة الاسلامیة الکلیة الشرعیة، المدینة المنورۃ، ط1413ھ۔ 3/ 212۔

اس میں مشرکین کے علاوہ شامل ہیں، پس گویا کہ اس کو عام اس لیے کہا جاتا ہے جتنے افراد اس میں شامل ہو سکتے ہیں ان کے شامل ہونے کے اعتبار سے اس کو عام کہا جاتا ہے، اور خاص اس لیے کہا جاتا ہے کہ جو اس کو شامل ہیں ان پر اکتفا کرنے کی وجہ سے اور جو اس میں شامل نہیں ان کو خارج کرنے کی وجہ سے خاص کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ کہا جائے الفاظ میں عام مطلق نہیں ہے، کیونکہ معلوم کا لفظ مجہول کو شامل نہیں ہے، اور مذکور مسکوت عنہ کو شامل نہیں۔"

اور امام فخر الدین رازی المحصول میں رقمطراز ہیں:

المسألة الخامسة: فی الخطاب الذی لایمکن حمله علی ظاهره: هذا الخطاب إما أن یکون خاصا أو عاما فان کان خاصا وکان حقیقة فی شیء ثم وجدت قرینة تصرفه عنه فإما أن تدل القرینة علی أن المراد ظاهره أو (تدل) علی أن المراد غیر ظاهره أو علی أن المراد ظاهره وغیر ظاهره معا فإن دل علی أن المراد لیس ظاهرة خرج الظاهر عن أن یکون مرادا فیجب حمله علی المجاز الخ۔[26]

"پانچواں مسئلہ: وہ خطاب جس کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے: یہ خطاب یا خاص ہو گا یا عام ہو گا، پس اگر خاص ہے اور وہ کسی چیز میں حقیقت ہے، پھر کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہے جو اس کو اس معنی سے ہٹادے، پھر اگر قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کی مراد ظاہری معنی ہی ہے، یا اس پر دلالت کرے کہ اس کی مراد اس کے ظاہری معنی کے علاوہ ہے، یا اس پر دلالت کرے کہ اس کی مراد بیک وقت اس کا ظاہری اور غیر ظاہری دونوں معانی ہیں، پھر اگر یہ دلالت کرے کہ اس کی مراد ظاہری معنی نہیں ہے تو وہ ظاہری معنی مراد لینے سے خارج ہو گیا تو اس کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہو گیا۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ شافعیہ کی کتب اصول کی عبارات مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کتب میں خاص کے اصول کی بحث متکلمین کے منہج واسلوب کے مطابق کی گئی ہے، اس بحث میں وہ منہج واسلوب نہیں ملتا جو استنباط احکام کے مطابق اصول کی بحث میں فقہاء حنفیہ نے اپنایا ہے۔ البتہ بعض متکلمین جیسا کہ ابو اسحاق شیرازی نے خاص کی دلالت کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ سابق میں گزرا ہے۔

---

[26]۔ الرازی، محمد بن عمر، فخرالدین (606ھ)، المحصول فی علم اصول الفقه، تحقیق: الدکتور طه جابرفیاض العلوانی، موسسة الرسالة، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، الریاض، ط 1400ھ۔ 1/412۔413۔

شافعیہ کی کتب فروع سے خاص کا حکم

امام شافعی رحمہ اللہ کتاب الام میں وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ سے استدلال کرتے ہیں جس میں ثلاثۃ کا لفظ خاص ہے، اس کے تحت مدخول بہا کی عدت کے بارے لکھتے ہیں:

أخبرنا الشافعي قال الله تبارك وتعالى: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [27]، قال الشافعي رضي الله عنه والأقراء عندنا والله أعلم الأطهار۔ فإن قال قائل ما دل على أنها الأطهار وقد قال غيركم الحيض؟ قيل له دلالتان أولهما الكتاب الذي دلت عليه السنة والآخر اللسان فإن قال وما الكتاب قيل قال الله تبارك وتعالى: إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ [28]،۔۔۔۔ أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري قال حدثنا سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت قال إذا طعنت المطلقة في الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها ولا ترثه ولا يرثها۔ [29]

"امام شافعی نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں، امام شافعی کہتے ہیں کہ قروء سے مراد ہمارے نزدیک جبکہ اللہ کو زیادہ علم ہے: اطہار ہیں، پس اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ کون سی دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد اطہار ہیں، جبکہ دوسرے مذہب میں اس سے مراد حیض ہے؟ تو اس کو جواب دیا جائے گا کہ اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک وہ کتاب کہ جس پر سنت دلالت کرتی ہے، پھر اگر کہا جائے کہ کتاب اللہ کی وہ کون سی دلیل ہے تو اس کے بارے کہا جائے گا کہ وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت پر طلاق دو۔۔۔۔ ہمیں خبر دی سفیان بن عیینہ نے زہری سے انہوں نے کہا کہ ہمیں حدیث بیان کی سلیمان بن یسار سے انہوں نے زید بن ثابت سے روایت کی کہا کہ جب مطلقہ تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو وہ اس طلاق دینے والے شوہر سے بری (آزاد) ہو گئی اور وہ مرد اس عورت سے آزاد ہو گیا، پھر نہ تو یہ عورت اس مرد کی وارث بنے گی اور نہ وہ مرد اس عورت کا وارث بنے گا۔"

---

[27] ۔ البقرۃ 2:228۔

[28] ۔ الطلاق 65:1۔

[29] ۔ الشافعی، محمد بن ادریس، الامام (204ھ)، کتاب الام، تحقیق: رفعت فوزی عبدالمطلب، مکتبۃ دار الوفا، المنصورۃ۔ ط1422ھ، 2001ء۔ 529۔531۔

تکمیل تیسرے حیض میں داخل ہونے کے بعد ہی کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ تیسرے حیض کو مکمل شمار کرتے ہیں جبکہ شافعیہ تیسرے حیض کا شروع ہو جانا کافی سمجھتے ہیں، شافعیہ تین طہر مراد لیتے ہیں جبکہ حنفیہ تین مکمل حیض مراد لیتے ہیں، اس طرح گویا کہ لفظ خاص ثلاثۃ پر عمل ہر دو مذاہب کا ہے۔

ثلاثۃ قروء کے مسئلہ پر اشکال کے بارے شافعیہ کا اصولی جواب

جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ جب شافعیہ تیسرے حیض کے آغاز سے ہی عدت کی تکمیل کا حکم دیتے ہیں تو اس طرح تین طہر مکمل نہ ہوئے یعنی پہلا طہر جس میں طلاق دی گئی تھی وہ مکمل نہ ہوا بلکہ اس کا کچھ حصہ شمار ہوا مکمل طہر نہ شامل نہ ہوا، تو اس طرح تین طہر پر کس طرح عمل ممکن ہوا؟ جس سے خاص کے حکم پر عمل بھی نہ ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے، وہ اصول علامہ زنجانی نے تخریج الفروع علی الاصول میں یوں ذکر کیا ہے:

> إذا أمر المكلف بفعل أجزأه من ذلك ما يقع عليه اسم الفعل لمأمور به ولا يجب فعل كل ما يتناوله عند الشافعي رض وأحتج في ذلك بأن الأقل مستيقن والزيادة مشكوك فيها فلا يجب من غير دليل ۔ وذهبت الحنفية وطائفة من علماء الأصول إلى أنه لا يجزيه فعل ما يقع عليه الاسم بل لا بد من فعل كل ما يتناوله أسمه واحتجوا في ذلك بأن الاسم ينطلق على الكل حقيقة وعلى البعض مجازا والكلام يحمل على الحقيقة عند الإطلاق إلى أن يقوم دليل المجاز۔[30]
>
> "جب مکلف کو کسی فعل کا حکم کیا گیا تو فعل میں سے اس قدر فعل انجام دے لینا کافی ہے جس پر اس فعل کا اطلاق ہو جائے جس کا حکم دیا گیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فعل کے تمام حصے کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے، اور اس پر دلیل یہ لاتے ہیں کہ کم سے کم مقدار تو یقینی ہوتی ہے، اور زیادہ مقدار میں شک ہوتا ہے، پس وہ زیادہ مقدار بغیر دلیل کے واجب نہیں ہو گی۔ جبکہ حنفیہ اور علماء اصول کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اتنا فعل کر لینا کافی نہیں جس پر اس فعل کا اطلاق ہو جائے بلکہ اتنا فعل کرنا ضروری ہے جس پر اس تمام فعل کا اطلاق ہو سکے جس کو وہ مکمل شامل ہو، اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کسی بھی چیز کا نام اس کے کل یعنی تمام حصے پر بطور حقیقت

---

[30] ۔ الزنجانی، محمود بن احمد، شهاب الدین، ابوالمناقب(656ھ)، تخريج الفروع على الاصول، تحقيق: الدكتور محمد اديب صالح، موسسة الرسالة، بیروت، ط رابع 1402ھ، 1982، 58۔

ہی محمول کیا جاتا ہے اور مجاز پر اس وقت محمول کرتے ہیں جب اس پر کوئی دلیل قائم ہو۔"

شافعیہ کے اصول کی روشنی میں مسئلہ کی توضیح

اس اصول کے پیش نظر شافعیہ کے نزدیک جس طہر میں طلاق دی گئی اس کا مکمل طور پر خالی ہونا ضروری نہیں بلکہ اس طہر کے کسی بھی حصے میں طلاق دی، خواہ اس طہر کا کچھ حصہ ہی حاصل ہوا ہو تو وہ ایک طہر کے قائم مقام شمار کرتے ہیں، اس لحاظ سے ایک طہر یہ اور دو طہر اس کے بعد اور جونہی تیسرا حیض شروع ہوتا ہے، عدت کے مکمل ہونے کا حکم ہو جاتا ہے۔ جبکہ حنفیہ کی تشریح کے مطابق مکمل طہر مراد لینا چاہیے، وگرنہ تین طہر کامل نہ ہوں گے اور خاص کے حکم پر عمل نہ ہو سکے گا۔

شافعیہ کی دیگر فروع سے بھی یہ مسئلہ اسی طرح معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ذیل کی کتب میں مذکور عبارت اسی کی شاہد ہے، جو شافعیہ کی کتب نہایۃ المحتاج، فتح المعین، اور اعانۃ الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین میں موجود ہے:

فمن طلقت طاهرا وقد بقي من الطهر لحظة انقضت عدتها بالطعن في الحيضة الثالثة لإطلاق القرء على أقل لحظة من الطهر۔[31]

"پس عورت کو حالت طہر میں طلاق دی گئی جبکہ اس طہر کے ختم ہونے میں ایک لحظہ باقی تھا، تو اس عورت کی عدت تیسرے حیض کے شروع ہوتے ہی ختم ہو جائے گی کیونکہ قرء کا اطلاق طہر کی کم سے کم مقدار پر ہو جاتا ہے۔"

المہذب میں علامہ شیرازی شافعیہ کا وضو میں ترتیب اور موالات کے بارے مسئلہ میں رقمطراز ہیں:

فصل في وجوب ترتيب الوضوٗ: ويجب أن يرتب الوضوٗ فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه وحكى ابوالعباس بن القاص قولا آخر انه ان نسى الترتيب جازوالمشهور هو الاول والدليل عليه قوله عزوجل: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ[32] فادخل المسح بين الغسلين وقطع النظير عن النظير فدل على أنه قصد إيجاب الترتيب ولأنها عبادة تشتمل على أفعال متغايرة يرتبط بعضها ببعض فوجب فيها الترتيب كالصلاة والحج فإن غسل أربعة أنفس أعضاءه الأربعة دفعة واحدة لم يجزئه إلا غسل الوجه لأنه لم يرتب وإن اغتسل وهو

---

[31] ۔ المليبارى ،زين الدين بن عبد العزيز(م987ھ)، فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، مكتبه ۔ن۔ط،س،ن۔ ،207؛البكرى، عثمان بن محمد شطا، ابوبكر، الدمياطى الشافعى(م 1300ھ)،حاشيه اعانة الطالبين على حل الفاظ فتح المعين،تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان،ط اولى، 1415ھ، 1995 م،ش،48/4؛الرملى، محمد بن ابى العباس احمد، الشافعى الصغير، (1004ھ)، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، دار احيا التراث العربى، بيروت، ط سوم، 1413ھ، 1992م.129/7۔

[32] ۔ المائدة6:5۔

الحدث الأعلى فلأن يجوز عن الحدث الأدنى أولى والثاني لا يجزئه وهو الأصح لأنه أسقط ترتيبا واجبا بفعل ما ليس بواجب۔[33]

"وضو کی ترتیب کے وجوب کے بارے فصل:اور ترتیب سے وضو کرنا واجب ہے، پس چہرہ دھوئے، پھر ہاتھ دھوئے، پھر اپنے سر کا مسح کرے، پھر اپنے دونوں پیر دھوئے، ابو العباس بن القاص کے حوالے سے ایک دوسرا قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ترتیب بھول گیا تو وضو جائز ہے، جبکہ پہلا قول مشہور ہے، اور اس کی دلیل اللہ عز و جل کا ارشاد ہے کہ تم اپنے چہرے دھوو، اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک ۔۔الخ۔ پس مسح کو دو دھونے والی چیزوں کے درمیان داخل کیا، گویا کہ ایک جیسے عمل کو دوسرے ہم جنس عمل سے منقطع کیا، تو یہ اس پر دلالت ہے کہ یہاں ترتیب کا قصد کیا گیا ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ عبادت ہے جو کہ مختلف افعال پر مشتمل ہے، بعض افعال بعض سے مربوط ہیں، پس اس میں ترتیب واجب ہوئی، جیسا کہ نماز اور حج ہے، پس اگر چار افراد نے اپنے چاروں اعضاء اکٹھے ایک ہی وقت میں دھو لیے، تو چہرہ دھونے کے سوا کوئی فعل درست نہ ہو گا، کیونکہ ترتیب نہیں رکھی گئی، اور اگر کسی بے وضو نے بغیر ترتیب کے غسل کیا، اور اس میں وضو کی نیت کی تو اس میں دو قول ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ جائز ہے، کیونکہ جب بڑی ناپاکی (حالت جنابت) سے اس طرح طہارت حاصل ہو جاتی ہے، تو چھوٹی ناپاکی سے بدرجہ اولیٰ طہارت حاصل ہو جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، اور یہی زیادہ صحیح قول ہے، کیونکہ اس شخص نے ایسے فعل کے ذریعے جو واجب نہیں تھا واجب ترتیب کو ساقط کر دیا۔"

شافعیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں ترتیب واجب ہے، اگرچہ شافعیہ کے قدیم قول میں اس کا وجوب نہیں ہے لیکن جدید قول میں واجب ہے، اصل میں شافعیہ کے نزدیک وضو کے مختلف افعال میں ترتیب کا مختلف حکم ہے جیسا کہ المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں کہ:

فالحاصل أن أعضاء الوضوٴ ثلاثة أقسام قسم يجب ترتيبه وهو الاعضاء الاربعة الواجبة وقسم لا يجب وهو اليمين على الشمال وقسم فيه وجهان وهو المسنون والاصح فيه الاشتراط۔[34]

---

[33] ۔۔الشیرازی، ابراهیم بن علی، ابو اسحاق (م476ھ)، المهذب فی الفقه الامام الشافعی، تحقیق: الدکتور محمد الزحیلی، دار القلم، دمشق، 1412ھ۔ 1992 ۔ 1/82۔83۔

[34] ۔۔نووی، محی الدین بن شرف، ابو زکریا (م676ھ)، کتاب المجموع شرح المهذب للشیرازی (م476ھ)، تحقیق: محمد مجیب المطیعی، مكتبة الارشاد، جدة، السعودية العربية، ط، س، ن۔ 1/476۔

وہ چار اعضاء واجبہ ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب نہیں ہے وہ دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو صورتیں ہیں اس میں ترتیب مسنون ہے، اگرچہ زیادہ صحیح قول کے مطابق ترتیب شرط ہے۔"

حرف واؤ میں شافعیہ کے اختلاف کی اصولی وجہ

اس اختلاف کی ایک اصولی وجہ ہے جو علامہ زنجانی نے تخریج الفروع فی الاصول میں ذکر کی ہے:

ذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى إن حرف الواؤ الناسقة للترتيب۔۔۔۔۔ وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله إلى أنها للاشتراك المطلق من غير تعرض للجمع والترتيب۔[35]

"شافعی علماء کا یہ مذہب ہے کہ حرف واؤ جو دو چیزوں کو آپس میں ملاتا ہے وہ ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔۔۔۔۔ امام ابو حنیفہ کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ وہ واؤ مطلق طور پر دونوں چیزوں کے اشتراک کے لیے ہوتا ہے، اس میں جمع یا ترتیب مراد نہیں ہوتی۔"

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک واؤ ترتیب کے لیے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اشتراک کے لیے ہوتا ہے۔

جبکہ ابراہیم شیرازی المہذب میں رقمطراز ہیں:

فصل في الموالاة بين أعضائه: ويوالي بين أعضائه فإن فرق تفريقا يسيرا لم يضر لأنه لا يمكن الاحتراز منه وإن فرق تفريقا كثيرا وهو بقدر ما يجف الماء على العضو في زمان معتدل ففيه قولان قال في القديم لا يجزئه لأنه عبادة يبطلها الحدث فأبطلها التفريق كالصلاة وقال في الجديد يجزئه لأنها عبادة لا يبطلها التفريق القليل فلا يبطلها التفريق الكثير كتفرقة الزكاة فإذا قلنا إنه يجوز فهل يلزمه استئناف النية، فيه وجهان أحدهما أنه يلزمه لأنها انقطعت بطول الزمان والثاني لا يستأنف لأنه لم يقطع حكم النية فلم يلزمها لاستئناف۔[36]

"اعضاء کو پے درپے دھونے کے بارے میں فصل: اعضاء کو پے درپے دھوئے، پس اگر کم مقدار میں اعضاء کو بلاترتیب دھویا تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ اتنی مقدار سے بچنا ممکن نہیں ہوتا، لیکن اگر زیادہ مقدار میں اعضاء کو بلاترتیب دھویا، اور وہ اس قدر تفریق ہو کہ عام معتدل زمانہ میں عضو

---

[35]۔۔ تخریج الفروع علی الاصول، 53-54۔

[36]۔۔ المہذب فی الفقہ الامام الشافعی، 1/84۔

ہے اور حدث اس کو باطل کر دیتا ہے، تو تفریق نے اس کو باطل کر دیا جیسا کہ نماز (باطل ہو جاتی ہے)، اور جدید قول میں جائز ہے، کیونکہ یہ عبادت ہے، اور قلیل تفریق اس کو باطل نہیں کرتی، پس کثیر تفریق بھی اس کو باطل نہیں کرے گی جیسا کہ زکوٰۃ متفرق اوقات میں ادا کرنا۔ پس اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تفریق جائز ہے تو کیا نیت دوبارہ نئے سرے سے کرنا ضروری ہوگا، تو اس میں دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ضروری ہوگا، کیونکہ طویل وقت کی وجہ سے نیت منقطع ہو گئی، اور دوسرا یہ ہے کہ وہ دوبارہ نئے سرے سے نیت نہیں کرے گا کیونکہ نیت کا حکم منقطع نہیں ہوا، تو دوبارہ نئے سرے سے کرنا بھی لازم نہ ہو گا۔"

اس فرع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موالات یعنی وضو میں پے در پے اعضاء کا دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ اگر پے در پے دھونے میں کچھ تاخیر ہو گئی تو وضو پھر بھی ہو گیا، البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے، کہ بلاوجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔

امام نووی روضۃ الطالبین میں مہر کی مقدار کے بارے لکھتے ہیں کہ:

قال الأصحاب ليس المهر ركنا في النكاح بخلاف المبيع والثمن في البيع لأن المقصود الأعظم منه الإستمتاع وتوابعه وهو قائم بالزوجين فهما الركن فيجوز إخلاء النكاح عن تسمية المهر لكن المستحب تسميته لأنه أقطع للنزاع ثم ليس للصداق حد مقدر بل كل ما جاز أن يكون ثمنا أو مثمنا أو أجرة جاز جعله صداقا فإن انتهى في القلة إلى حد لا يتمول فسدت التسمية ويستحب أن لا ينقص عن عشرة دراهم للخروج من خلاف أبي حنيفة رضي الله عنه وأن لا يغالى في الصداق والمستحب أن لا يزاد على صداق أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو خمسمائة درهم۔[37]

"ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا کہ نکاح میں مہر رکن نہیں ہے، جبکہ مبیع اور ثمن رکن ہیں، کیونکہ نکاح میں مقصود نفع اٹھانا اور اس کے توابع ہیں اور یہ زوجین (مرد و عورت) کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے، پس یہ مرد و عورت رکن ہوئے، اسی لیے نکاح مہر کے مقرر کیے بغیر بھی جائز ہے، لیکن مہر مقرر کر لینا مستحب ہے، اور یہ نزاع کو ختم کرنے والا ہے، پھر مہر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن، مبیع یا اجرت بن سکتی ہو اس کو مہر بنانا جائز ہے، پس اگر کوئی ایسی چیز مقرر کی اس قدر انتہائی قلت کی حد تک پہنچ گئی کہ جس سے مالداری حاصل نہ ہو تو اس مقدار کو مقرر کرنا فاسد ہے،

[37]۔ النووي، يحيى بن شرف، ابوزكريا (676ھ)، روضة الطالبين، كتاب الصداق، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، على محمد معوض، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، 1423ھ، 2003۔ 5/574۔575۔

ممکن ہو سکے، اور بہت بھاری مقدار میں بھی مہر مقرر نہ کیا جائے البتہ یہ مستحب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے مہر سے زیادہ نہ ہو اور وہ پانچ سو درہم ہے۔"

شافعیہ کی فروع سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ مہر کی مقدار مقرر نہیں لیکن مقرر کر لینا مستحب ہے جیسا کہ حدیث نبوی کی رو سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم معلوم ہوتی ہے، اس لحاظ سے شافعیہ کے نزدیک مہر دس درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور حنفیہ سے اختلاف سے بھی بچا جا سکے اور پانچ سو درہم سے زیادہ نہ کرنا مستحب ہے۔ گویا کہ عملی طور پر شافعیہ مہر کی مقدار کے مقرر کرنے کو مستحب کہتے ہیں جیسا کہ ان کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے خاص کے اصول کی حاصل بحث

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا جو اصول ذکر کیا گیا ہے وہ شافعیہ کی کتب فروع کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک عام طور پر بنیادی اصول تو وہی ہے جو حنفیہ نے شافعیہ کی فروعات کا استقراء کر کے ذکر کیا ہے، عام طور پر متون میں شافعیہ اسی کے مطابق حکم بیان کرتے ہیں، لیکن بعض مقامات پر اس خاص حکم پر عمل کے ساتھ بطور استحباب یا بطور احتیاط یا اختلاف سے بچنے کے لیے حنفیہ کے متدل سے استدلال یا خبر واحد کا اضافہ کرتے ہیں، لیکن اس کو پھر اسی کے درجے میں رکھتے ہیں، یعنی اصل حکم تو وہی ہے جو اصولی طور پر بیان کیا گیا لیکن بطور استحباب وغیرہ میں وہ خبر واحد شامل کرتے ہیں، گویا کہ عملی طور پر اختلاف کی نوعیت بہت کم رہ جاتی ہے، جیسا کہ ما قبل فروعات شافعیہ اس بات پر شاہد ہیں۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ:

شافعیہ کی المجموع شرح المہذب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں ترتیب واجب ہے، جبکہ شافعیہ کے قدیم قول میں اس کا وجوب نہیں ہے لیکن جدید قول میں واجب ہے، امام نووی لکھتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک وضو کے مختلف افعال میں ترتیب کا مختلف حکم ہے ہر موقع پر ترتیب واجب نہیں ہے۔

اسی طرح المہذب کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موالات یعنی وضو میں پے در پے اعضاء کا دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ اگر پے در پے دھونے میں کچھ تاخیر ہو گئی تو وضو پھر بھی ہو گیا، البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے، کہ بلا وجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔

اسی طرح روضۃ الطالبین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک مہر کی مقدار اگرچہ مقرر نہیں لیکن مقرر کر لینا مستحب ہے جیسا کہ حدیث نبوی کی رو سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم معلوم ہوتی ہے، اس لحاظ سے شافعیہ کے نزدیک مہر دس درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور حنفیہ سے اختلاف سے بھی بچا جا سکے اور پانچ سو درہم سے زیادہ نہ کرنا مستحب ہے۔ گویا کہ عملی طور پر شافعیہ مہر کی مقدار کے مقرر کرنے کو مستحب کہتے ہیں جیسا کہ ان کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک خاص کی دلالت کے اصول کا حاصل

شافعیہ کے نزدیک خاص کا اصول یہ معلوم ہوا کہ لفظ خاص کی اپنے مدلول پر دلالت اپنی وضع اول کے اعتبار سے قطعی ہے، لہٰذا اس لفظ کے اس ظاہری معنی کے ساتھ کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیے جائیں گے جب تک کہ کوئی قرینہ (یعنی خبر واحد اپنی شرائط کے ساتھ) اس میں زیادتی پر دلالت نہ کرے، اس وقت تک اس خبر واحد کی اس خاص نص میں زیادتی نہیں کی جائے گی۔ نیز اس خبر واحد کا اس صورت میں اضافہ کیا جائے گا جب کہ اس پر عمل کرنا بھی ممکن ہو وگرنہ نہیں۔

جیسا کہ دکتور عجیل جاسم جمہور اصولیین کے خاص کی دلالت کی قطعیت کے بارے متفقہ اصول ذکر کرتے ہیں:

حكم الخاص: اتفق الاصوليون على ان دلالة الخاص قطعية ،فاذا ورد لفظ خاص فدلالته على معناه قطعية، فهو ظاهر في المعنى الدال عليه ،ولا ينصرف الى غير ما دل عليه الا بقرينة تصرفه۔[38]

"خاص کا حکم: اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ خاص کی دلالت قطعی ہے، پس جب کوئی خاص لفظ وارد ہو تو اس کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہوتی ہے، پس یہ جس معنی پر دلالت کر رہا ہے یہی اس کا ظاہری معنی ہے، لہٰذا اس لفظ سے اس ظاہری معنی کے علاوہ کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیے جائیں گے جب تک کہ کوئی قرینہ اس پر دلالت نہ کرے۔"

علامہ عبد الحیؒ لکھنوی کے قول کا مصداق

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ علامہ عبد الحیؒ لکھنوی اصول الشاشی کے حاشیہ احسن الحواشی میں خاص کے حکم کے بارے مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعیہ کا اصول ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک خاص کا حکم قطعی نہیں ہے جیسا کہ لکھتے ہیں:

وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي لا يثبت به الحكم قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا۔ والجواب منا ان هذا الاحتمال لم ينشا عن دليل فلا يقدح في القطع۔[39]

---

[38] ۔ النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیة اللغویة، موسسة الکویت، جامعة الکویت، ط دوم 1418ھ، 1997۔ 58۔

[39] ۔ اللکھنوی، عبدالحئی (م1304ھ)، علامہ، حاشیہ احسن الحواشی تحت اصول الشاشی، ص6۔

لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے علاوہ کا مجازی طور پر احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے
یہ ہے کہ یہ وہ احتمال ہے جو دلیل سے پیدا نہ ہو، تو ایسا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے۔"

خاص کی قطعیت کی بحث کی روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالحئ لکھنوی کی مراد یہ ہے کہ خاص کی دلالت قطعی بمعنی الاعم ہے یعنی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ البتہ بلا دلیل پیدا ہونے والا احتمال اس کے منافی نہیں ہے۔ جیسا کہ سابق سطور میں قطعیت کی بحث میں پہلی رائے کا ذکر کیا گیا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا گویا کہ شافعیہ کے نزدیک وہ پہلی رائے ہی راجح ہے یعنی قطعیت سے مراد قطعیت بمعنی الاعم ہے۔

عام کیا ہے؟ حنفی اصولیین میں سے محمد بن عبد الحمید اسمندی حنفی نے عام کی تعریف اس طرح کی ہے:

المذهب المختار ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يتناوله بالجهة التي وقعت متناولا لما تناوله۔[40]

"مختار مذہب کے مطابق عام وہ لفظ ہے جو ان تمام افراد کو شامل ہو جن کے شامل ہونے کی وہ صلاحیت رکھتا ہے اس جہت سے کہ وہ شامل ہونے والے افراد اس لفظ میں کس حیثیت سے شامل ہیں۔" نیز محمد بن عبد الحمید اسمندی کے مطابق یہ جامع اور مانع تعریف ہے۔[41]

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا عام کا اصول

امام شافعی کے نزدیک عام کی دلالت کا اصول امام سرخسی نے اس طرح ذکر کیا ہے:

وقال الشافعي وهو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعا بل على تجوز ان يظهر معنى الخصوص فيه لقيام

---

[40]۔ الاسمندی، محمد بن عبدالحمید، (م552ھ)، بذل النظر فی الاصول، تحقیق: محمد بن زکی عبدالبر، مکتبہ دار التراث، القاہرۃ۔ ط، 1992ء، 1412ھ، 160۔

[41]۔ كقولنا ''الرجال'' فانه يتناول جميع ما يصلح من الرجال۔

جیسا کہ لفظ الرجال ہے کہ یہ لفظ ان تمام افراد کو شامل ہے جو رجال کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

وقولنا '' المستغرق لجميع ما يصلح ان يتناوله '' تحرزا عن التثنية والجمع، فان لفظ التثنية تصلح لهذين ولهذين ثم لاتستغرق الكل وكذا اسم '' العشرة '' يصلح لجميع العشرات ثم لايستغرق لجميع العشرات۔

یہ جملہ کہ وہ لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو جن کے شامل ہونے کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، تثنیہ اور جمع سے احتراز ہے، کیونکہ تثنیہ کا لفظ کوئی سے دو افراد کی صلاحیت کا حامل ہوتا ہے، پھر تمام کا استغراق نہ ہو سکے گا، اسی طرح عشرہ کا لفظ تمام دہائیوں کی صلاحیت رکھتا ہے، پھر تمام عشرات کا استغراق نہیں ہو سکے گا۔

وقولنا '' بالجهة التي وقعت متناولا لما تناوله '' اعني جهة الحقيقة او جهة المجاز، كي لايلزمنا تناوله الحقيقة والمجاز جميعا، ليكون عاما، بل اذا تناول كل ما يصلح له بطريق الحقيقة كان عاما، واذا تناول كل ما يصلح له بطريق المجاز كان عاما۔ واما اسماء النكرات كقولنا رجل فانه عام من حيث البدل دون الجمع۔

اور یہ جملہ کہ وہ شامل ہونے والے افراد اس لفظ میں کس جہت سے شامل ہیں، یعنی حقیقت کے طور پر یا مجاز کے طور پر، تاکہ حقیقت اور مجاز کا اکٹھا ہونا لازم نہ آئے، کہ وہ سب اکٹھے عام ہو جائیں، بلکہ جب ہر وہ لفظ جو بحیثیت حقیقت کے شامل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ شامل ہو گا تو وہ اس حیثیت سے عام ہو گا، اور ہر وہ لفظ جو بحیثیت مجاز کے شامل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ شامل ہو گا تو وہ اس حیثیت سے عام ہو گا، اور اسماء نکرہ جیسا کہ رجل ہے، تو یہ بحیثیت جمع عام نہیں ہو گا بلکہ بحیثیت بدل عام ہے۔ (الاسمندی، محمد بن عبدالحمید، بذل النظر فی الاصول، 160)

مع تجوز احتمال الخطأ فيه او الغلط، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد فقد جعل القياس وخبر الواحد الذی لايوجب العلم قطعا مقدما علی موجب العام حتی جوز التخصيص بهما وجعل الخاص اولی بالمصير اليه من العام۔[42]

"امام شافعی نے کہا کہ وہ عام اپنے عموم پر جاری ہوتا ہے جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں کسی تخصیص کے احتمال کے شبہ کے باوجود حکم ثابت کرتا ہے، پس یہ حکم کو قطعی طور پر ثابت نہیں کرتا، بلکہ اس احتمال کے ساتھ کہ اس میں کسی ایسی دلیل جو قیاس کے قائم مقام ہو کی بنیاد پر تخصیص جائز ہے، پس احکام شرعیہ میں اس پر عمل واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا حکم قطعی ہے بلکہ اس میں خطاء اور غلطی کا احتمال موجود ہوتا ہے، اسی لیے آپ نے عام کی تخصیص قیاس اور خبر واحد سے جائز قرار دی ہے، پس قیاس اور خبر واحد جو کہ علم قطعی طور پر ثابت نہیں کرتے کو عام کے موجب پر مقدم کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان دونوں سے تخصیص جائز ہے، اور عام کی نسبت خاص کی طرف رجوع کرنا زیادہ بہتر ہے۔"

اس کے بعد حنفیہ کا مذہب ذکر کرتے ہیں:

المذهب عندنا ان العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوی فی ذلك الامر والنهی والخبر الا فيما لايمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله فحينئذ يجب التوقف الی ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل"۔[43]

"ہمارا مذہب یہ ہے کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے جس طرح خاص کہ وہ جن کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم ثابت کرتا ہے، اوران کا امر، نہی اور خبر میں برابر حکم ہے، سوائے ان کے کہ جن میں محل کا معدوم ہونے کی وجہ سے عموم کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو، پس اس وقت اس میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کسی ظاہر کے بیان کے ساتھ اس کی مراد ظاہر ہو جائے، جس طرح مجمل کی مراد میں ہوتا ہے۔"

فخر الاسلام بزدوی اصول بزدوی میں حنفیہ اور شافعیہ کے اصول کے بارے یوں لکھتے ہیں:

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص ۔۔۔۔۔

---

[42] ۔۔السرخسی، احمد بن ابی سهل(م490ھ)، اصول السرخسی، تحقیق: ابوالوفا الافغانی، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط اولی1414ھ، 1993ء، 1/132۔

[43] ۔۔اصول السرخسی، 1/132۔

"ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں خاص کی طرح قطعی اور یقینی طور پر حکم ثابت کرتا ہے۔۔۔۔۔۔ اور امام شافعی نے کہا کہ عام حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن یقینی طور پر نہیں۔"

چند صفحات کے بعد امام بزدوی مزید رقمطراز ہیں:

قال الشافعی :کل عام یحتمل ارادۃ الخصوص من المتکلم فتمکنت فیه شبهة فذهب الیقین۔[45]

"امام شافعی نے کہا کہ ہر عام جو متکلم کی طرف سے خصوص کے مراد لینے کا احتمال رکھتا ہے تو اس میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور یقین باقی نہیں رہتا۔"

حاصل یہ کہ حنفیہ کی کتب اصول سے یہ اصول معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک عام میں چونکہ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، اور عام قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، البتہ عام کی حجیت ثابت ہے، قیاس اور خبر واحد کو عام کے موجب پر مقدم کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان دونوں (خبر واحد اور قیاس) سے تخصیص جائز ہے، عام اور خاص کے تعارض کے وقت عام کی نسبت خاص کی طرف رجوع کرنا اولیٰ ہے۔

[44] ۔۔اصول البزدوی، 59۔

[45] ۔۔ایضاً۔ 61۔

امام شافعی الرسالہ میں عام اور عام مخصوص منہ البعض کے اصول کے بارے اس طرح رقمطراز ہیں:

قال الشافعی: فانما خاطب الله بکتابه العرب بلسانهاعلی ماتعرف من معانیها، وکان مما تعرف من معانیها اتساع لسانها، وان فطرته ان یخاطب بالشیئ منه عاماظاهرایراد به العام الظاهر، ویستغنی باول هذا منه عن آخره، وعام ظاهرا یراد به العام ویدخله الخاص فیستدل به علی هذا ببعض ما خوطب به فیه۔[46]

"امام شافعی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں عرب کو ان کی زبان میں ایسے کلمات سے خطاب فرمایا کہ جن کے معانی ان میں معروف تھے، اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی معرفت رکھتے تھے کہ ان کی زبان انتہائی وسعت رکھتی ہے، ان کی فطرت میں یہ بھی داخل تھا کہ کبھی ان کو عام ظاہری کلام سے خطاب کیا جاتا اور اس کی مراد بھی عام ظاہر ہی ہوتی، اور وہ اول عبارت سے ہی آخر کی حالت معلوم کر لیتے اور کبھی عام الفاظ سے خطاب ہوتا اور اس سے عام ہی مراد ہوتی لیکن اس میں خصوص داخل ہوتا، لہٰذا خطاب کے بعض الفاظ سے اس خصوص پر استدلال کر لیا جاتا۔"

مزید کچھ عبارت کے بعد فرماتے ہیں:

باب بیان ما نزل من الکتاب عاما یراد به العام ویدخله الخصوص وقال الله تبارك وتعالی: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ[47]، وقال تبارك وتعالی: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ[48]، وقال: وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا[49]، فهذا عام لا خاص فیه۔[50]

"یہ باب اس بارے ہے کہ جو کتاب اللہ میں عام حکم نازل کیا گیا اور اس سے عام مراد ہے اور اس میں خصوص داخل ہو گیا۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ اللہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے، اور وہ ہر چیز کا کارساز ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ اس نے آسمان اور زمین پیدا کی۔ اور

---

[46]۔۔ الرسالۃ۔ ص 51۔52۔

[47]۔۔ الزمر 62:39۔

[48]۔۔ الانعام 1:6۔

[49]۔۔ ھود 6:11۔

[50]۔۔ حوالہ بالا۔

کوئی خاص داخل نہیں ہے۔"

قال الشافعي: فكل شئ من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها الله ،مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ[51]، وهذا في معنى الآية قبلها وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لاحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه ففي هذه الآية الخصوص والعموم۔[52]

"امام شافعی نے کہا کہ آسمان اور زمین میں ہر شے، جاندار چیز، اور درخت وغیرہ پس اللہ نے ان کو پیدا کیا، اور ہر چلنے والے کا رزق اللہ کے ذمہ ہے اور وہ اللہ اس کے ٹھہرنے کا اور رخصت ہونے (مرنے کے بعد) کا ٹھکانہ جانتا ہے، اہل مدینہ اور جو لوگ اس کے گرد رہنے والے اعرابی ہیں ان کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اللہ کے رسول سے پیچھے رہیں اور یہ کہ آپ کی ذات سے اپنے نفسوں کو علیحدہ رکھیں۔ یہ عموم الفاظ میں اس آیت کے ہم معنی ہے جو اس سے قبل گزری خواہ جہاد کی طاقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو لیکن مراد یہ ہے کہ مردوں میں سے جو لوگ جہاد کی طاقت رکھتے ہیں ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے نفسوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس سے بچائے رکھیں، چنانچہ اس آیت میں عموم اور خصوص دونوں موجود ہیں۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے درج بالا کلام کے اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں عام بھی ہے اور خاص کا بھی ذکر کیا گیا ہے، پھر جہاں پر خاص کا ذکر آیا وہاں خاص ہی معنی مراد ہیں اور جہاں عام کا ذکر آتا ہے وہاں عام ہی مراد ہے، اور جہاں عام اور خاص دونوں کا ذکر آتا ہے وہاں اسی کے مطابق مراد ہوتی ہے، جیسا کہ پہلی مثال میں "آسمان اور زمین میں ہر شے، جاندار چیز، اور درخت وغیرہ پس اللہ نے ان کو پیدا کیا، اور ہر چلنے والے کا رزق اللہ کے ذمہ ہے" اس میں عموم ہے، دوسری مثال " اہل مدینہ اور جو لوگ اس کے گرد رہنے والے اعرابی ہیں ان کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اللہ کے رسول سے پیچھے رہیں اور یہ کہ آپ کی ذات سے اپنے نفسوں کو علیحدہ رکھیں۔" اس میں عموم اور خصوص دونوں ہیں، گویا کہ عام سے بھی اس موقع کے مطابق حکم ثابت ہوتا ہے جس طرح خاص سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ حکم کے اثبات میں کوئی اختلاف نہیں۔

---

[51]۔۔ التوبة9:120۔

[52]۔۔ الرسالة، 53۔

العام عبارة عن اللفظ الواحدالدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين۔[53]

"عام سے مراد وہ واحد لفظ ہے جو ایک جہت سے کوئی سی دو یا زائد چیزوں پر دلالت کرے جیسا کہ رجال اور مشرکین کی مثال ہے۔"

اور آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں عام کی تعریف اس طرح ذکر کی ہے:

والحق فی ذلك أن يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا۔۔[54]

"اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ عام وہ واحد لفظ ہے جو دو یا زائد افراد پر مطلق طور پر اکٹھے دلالت کرے۔"

حاصل یہ کہ درج بالا دونوں علماء امام غزالی اور امام آمدی کی عبارات سے عام کی ایک لغوی تعریف سامنے آتی ہے، اس کے حکم کے بارے ان عبارات سے کوئی بات واضح طور پر معلوم نہیں ہوتی۔

علامہ جوینی البرہان فی اصول الفقہ میں ذکر کرتے ہیں کہ:

فأما الشافعي فإنه يسمى الظواهر نصوصا في مجاري كلامه وكذلك القاضي أبو بكر وهو صحيح في أصل وضع اللغة فإن النص معناه الظهور۔[55]

"بہر حال شافعی کلام کے ذیل میں ظواہر کو نصوص کا نام دیتے ہیں، اور اسی طرح قاضی ابو بکر کہتے ہیں، اور یہ لغت کی وضع کے اعتبار سے بھی اصل ہے، پس بے شک نص کا معنی ظہور ہے۔"

اس عبارت بالا کی تشریح اور اس کی دلالت البحر المحیط میں زرکشی اس طرح کرتے ہیں:

ولعل إمام الحرمين في نقله عن الشافعي كونها قطعية أخذه من قوله: إنها نص، وفيه نظر، فإن الشافعي يسمى الظواهر نصوصا كما نقله الإمام في البرهان عنه في موضع آخر، وهذا هو الحق ،وإليه يشير كلام ابن السمعاني في القواطع فإنه قال: وعن بعض الحنفية أن العموم نص فيما تناوله من المسميات وقد سمى الشافعي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه ،والأولى أن

---

[53] ۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول۔ 3/212۔

[54] ۔۔ آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام۔ 2/241۔

[55] ۔۔ الجوینی، عبدالملک بن عبداللہ، ابوالمعالی، امام الحرمین (م478ھ)، البرہان فی اصول الفقہ، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، دار الانصار، القاہرۃ، ط1400ھ۔ 1/415.

وقال ابن برهان فی الکلام علی أن السبب لا یخصص یجوز أن یکون العام نصا فی بعض المسمیات دون بعض ولهذا المعنی قال أصحابنا یجوز أن یکون اللفظ الواحد نصا فی بعض المسمیات وهی الظاهرة التی یقطع بکونها مقصودة صاحب الشرع ولا یجوز تخصیصها واستخراجها عن مقتضی العام ویکون ظاهرا فی البعض فیحتمل أن یکون مقصود الشرع ویحتمل أن لا یقصده فحینئذ تقول شمله العام ویدخله التخصیص۔ [57]

"امام الحرمین نے امام شافعی کے حوالے سے عام کی قطعیت کا قول نقل کیا ہے وہ ہو سکتا ہے کہ امام الحرمین نے امام شافعی کے قول کہ یہ نص ہے سے استدلال کیا ہے، جبکہ یہ بات قابل غور ہے، امام شافعی ظواہر کو نصوص کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جیسا کہ امام الحرمین امام شافعی کے حوالے سے البرہان میں دوسرے مقام پر نقل کرتے ہیں، اور یہی حق بات ہے، اور اسی طرح سمعانی نے القواطع میں اس طرح اشارہ کیا ہے کہ بعض حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عموم جن مسمیات کو شامل ہوتی ہے ان میں نص ہے، اور امام شافعی نے بھی ظواہر کو کلام کے ذیل میں نصوص کا نام دیا ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ عموم کو نص کا نام نہ دیا جائے، کیونکہ یہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔۔۔۔۔۔ اور ابن برہان شافعی نے ان السبب لایخصص کے تحت کلام کرتے ہوئے کہا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عام بعض مسمیات میں نص ہو اور بعض میں نہ ہو، اس معنی کے لحاظ سے ہمارے اصحاب شافعیہ نے کہا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ بعض مسمیات میں نص ہو، اور یہ وہ ظاہر ہیں کہ جو قطعی ہیں، جو کہ صاحب شرع کا مقصود ہیں، ان کی تخصیص کرنا اور عام کے مقتضٰی سے استخراج کرنا درست نہیں، اور یہ بعض میں اس طرح ظاہر ہوتے ہیں کہ جس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرع کا مقصود ہیں اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرع کا مقصود نہ ہوں، پس اس وقت یہ آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عام کو شامل ہے اور اس میں تخصیص داخل ہے۔"

حاصل یہ کہ البحر المحیط میں امام زرکشی کے مطابق امام شافعی کا رجحان عام کی قطعیت پر ہے، جس پر مختلف عبارات سے استدلال بھی کیا ہے، اسی طرح امام الحرمین نے امام شافعی کے حوالے سے عام کی قطعیت کا قول نقل کیا ہے، جس میں امام

---

[56]۔۔ الزرکشی، محمد بن بهادر بن عبداللہ، بدرالدین (م794ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقه، تحقیق: عبدالستار ابوغدة، محمد سلیمان الاشقر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة، الکویت، ط1413ھ، 1992ء، 3/28.

[57]۔۔ ایضاً۔ 3/28.

کہ بعض حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عموم جن مسمیات کو شامل ہوتی ہے ان میں نص ہے، اور امام شافعی نے بھی ظواہر کو کلام کے ذیل میں نصوص کا نام دیا ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ عموم کو نص کا نام نہ دیا جائے، کیونکہ یہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے، اسی طرح ابن برہان شافعی نے کہا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عام بعض مسمیات میں نص ہو اور بعض میں نہ ہو۔

جمع الجوامع میں تاج الدین سبکی عام کی دلالت کے بارے لکھتے ہیں کہ:

العام۔۔۔۔۔ومدلوله كلية،اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا اوسلبا،لاكل ولا كلى،ودلالته على اصل المعنى قطعية وهو عن الشافعى على كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية،وعن الحنفية قطعية،وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع وعليه الشيخ[58] الامام۔[59]

"عام۔۔۔اور اس کا مدلول کلیہ ہے، یعنی اس میں ہر ہر فرد پر دلالت مطابقی کے طور پر اثبات یا سلب کا حکم لگایا گیا ہے، کل یعنی اکٹھے تمام افراد پر یا کلی یعنی کسی جنس کے کسی ایک فرد پر نہیں اور اس کی اصل معنی پر دلالت قطعی ہے یہ بات امام شافعی کے حوالے سے ہے، اوراس کے ہر فرد پر اس کی تخصیص کے ساتھ دلالت ظنی ہے، یہ بات علماء شافعیہ کے منقول ہے، اور حنفیہ سے اس کی دلالت کی قطعیت منقول ہے، اور اشخاص کا عموم احوال، زمانوں اور قطعات ارضی کے عموم کو مستلزم ہے، اور یہ قول شیخ الامام (یعنی مصنف تاج الدین عبد الوہاب کے والد علی) کا ہے۔"

جمع الجوامع کی عبارت میں لاکلی ولاکلی کی وضاحت ابن نجیم نے فتح الغفار میں واضح کر دی ہے۔[60]

---

[58] ۔۔۔۔والد المصنف۔

[59] ۔۔۔۔السبکی،عبدالوهاب بن علی، تاج الدين(م771ھ)،جمع الجوامع فى اصول الفقه ،تعليق:عبدالمنعم خليل ابراهيم،دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان۔ ط1424ھ،2003۔44.

[60] ۔۔۔۔فتح الغفار شرح المنار میں جمع الجوامع کی عبارت میں لاکل ولاکلی کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

وانه اى العام قبل الخصوص المتفق عليه يوجب الحكم اى يثبته اما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى ۔واختلف فى كيفية افادته فقيل مطابقة واختاره ابن السبكى حيث قال ومدلوله كلية :اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتااوسلبا،لاكل ولاكلى۔ اى لامحكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هومجموع والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان نهى المجموع يمتثل بانتهاءبعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للافراد لان النظر فى العام اليها،وقيل تضمنااختاره فى التحريربقوله:ان دلالة العام على الفرد تضمنيةاذ ليس مطابقيا ولاخارجالازما۔۔۔۔۔والظاهر الاول۔(ابن نجيم،زين الدين بن ابراهيم، فتح الغفار شرح المنار،محشى:عبدالرحمن بحراوى مصرى،شركة مصطفى البابى،مصر، طبع 1355ھ،1936۔ 94/1)

"عام تخصیص سے قبل اتفاقی طور پر ہر فرد کے لیے صیغہ اور معنی کے لحاظ سے حکم ثابت کرتا ہے، البتہ اس کے افادہ کی کیفیت کے بارے اختلاف ہے، (یعنی کس قسم کا فائدہ دیتا ہے)، بعض نے کہا کہ دلالت مطابقی کے طور پر فائدہ دیتا ہے، (یعنی لفظ اپنے پورے موضوع لہ پر دلالت کرے، جیسا کہ انسان کی دلالت

مطابقی کے طور پر اس کے ہر فرد پر اثبات یا سلب کا حکم ہوتا ہے، امام شافعی کے نزدیک عام کی اپنے اصل معنی پر دلالت قطعی ہے، اور علماء شافعیہ سے یہ منقول ہے کہ اس کے ہر ہر فرد پر اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔

البحر المحیط فی اصول الفقہ میں علامہ زرکشی شافعی لکھتے ہیں:

مسألة دلالة العموم على الأفراد هل هي قطعية إذا ثبت دلالة العموم على الأفراد فاختلفوا هل هي قطعية أو ظنية والثاني هو المشهور عند أصحابنا والأول قول جمهور الحنفية قال صاحب اللباب منهم وأبو زيد الدبوسي في التقويم دلالة العام على أفراده قطعية توجب الحكم بعمومه قطعا وإحاطته كالخاص إن كان النص مقطوعا به وقال الشافعي لا توجب العلم ولهذا قلنا إن[61] الخاص ينسخ العام والعام الخاص لاستوائهما رتبة وعنده يجوز نسخ العام بالخاص ويمتنع نسخ الخاص بالعام۔۔۔۔۔۔الخ۔[62]

"عام کی افراد پر دلالت کا مسئلہ ہے کہ جب عموم کی اس کے افراد پر دلالت ثابت ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ دلالت قطعی ہے یا ظنی ہے۔ جبکہ دوسرا قول (ظنیت) کا ہمارے اصحاب (شافعیہ) کے نزدیک زیادہ مشہور ہے، اور پہلا قول جمہور حنفیہ کا ہے، ان میں سے صاحب اللباب، ابوزید دبوسی تقویم الادلۃ میں کہتے ہیں کہ عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے، اپنی عمومیت کے ساتھ قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، اور اپنے افراد کا خاص کی طرح احاطہ کرتا ہے، اگرچہ نص اس کی قطعیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ علم یقینی کو واجب نہیں کرتا، اور اسی وجہ سے ہم (شافعیہ) نے کہا کہ خاص عام کو اور عام خاص کو رتبہ میں برابر ہونے کی وجہ سے منسوخ کر سکتے ہیں، جبکہ امام شافعی کے نزدیک عام کو خاص کے ذریعے منسوخ کیا جا سکتا ہے، البتہ خاص کو عام کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔"

عام کی اپنے افراد پر دلالت کے قطعی ہونے پر زرکشی البحر المحیط میں تحریر کرتے ہیں:

اس کے مجموعہ حیوان ناطق پر ہو)، اس قول کو تاج الدین سبکی نے اختیار کیا ہے، یعنی اس میں ہر فرد پر دلالت مطابقی کے ساتھ کسی فعل کے اثبات کا یا سلب کا حکم لگایا گیا ہے، کل اور کلی طور پر حکم نہیں لگایا گیا یعنی افراد کے مجموعہ پر بحیثیت مجموعی حکم نہیں لگایا گیا، وگرنہ نہی میں ہر فرد پر استدلال متعذر ہو جائے گا، کیونکہ مجموعہ کی نہی میں بعض افراد کا اس کام سے رک جانا حکم کا امتثال متصور ہو گا، اور اس میں افراد سے قطع نظر کر کے اس کی ماہیت پر حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ عام میں افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک کی دلالت تضمنی ہے، التحریر میں اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے۔۔۔۔ جبکہ پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔"

[61] ۔۔۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ، 3/26۔

[62] ۔۔۔۔ایضاً، 3/26۔

قطعية وكذا نقله الغزالى فى المنخول عن الشافعى أيضا قال إمام الحرمين وابن القشيرى الذى صح عندنا من مذهب الشافعى أن الصيغة إن تجردت عن القرائن فهى نص فى الاستغراق وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق۔۔۔۔۔۔۔والمختار الذى عليه أكثر أصحابنا أن دلالته عليه بطريق الظهور وإلا لما جاز تأكيد الصيغ العامة إذ لا فائدة فيه وقد قال تعالى: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [63] ويبنى على هذا الأصل مسائل منها وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص۔۔۔۔۔۔تنبيه قولهم العام ظنى الدلالة والخاص مقطوع الدلالة لا يريدون به أن دلالة اللفظ فيه قطعية بل إن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله۔ [64]

"استاذ ابو منصور نے امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے حوالے سے مطلق طور پر یہ نقل کیا ہے کہ عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے، اسی طرح امام غزالی نے المنخول میں امام شافعی کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے، امام الحرمین اور ابن القشیری نے کہا ہے کہ جو بات مذہب شافعی کے حوالے سے ہمارے نزدیک صحیح ہے وہ یہ کہ وہ صیغہ جو قرائن سے خالی ہو تو ہو استغراق پر نص ہے، اور اگر قرائن کے انتفاء کی قطعیت نہ ہو تو تردد باقی ہے۔۔۔۔۔۔اور وہ مختار قول جس پر ہمارے اکثر علماہیں یہ ہے کہ اس عام کی دلالت اپنے مدلول پر ظاہر ہونے کے طریقہ پر ہے، وگرنہ عام کے صیغے کی تاکید جائز نہ ہوگی اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تمام فرشتوں نے اکٹھے سجدہ کیا، اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں، ان میں مخصص کی تلاش سے پہلے عموم کے وجوب کا اعتقاد رکھنا بھی ہے۔۔۔۔۔اس میں اس بات کی بھی تنبیہ ہے کہ عام ظنی الدلالۃ ہے اور خاص قطعی الدلالۃ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں لفظ کی دلالت قطعی ہے بلکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص اس کا احتمال نہیں رکھتا۔"

حاصل یہ کہ عام طور پر شافعیہ کے نزدیک عام ظنی ہے، اور علم یقینی کو واجب نہیں کرتا، اور اس کی اپنے افراد پر دلالت بھی ظنی ہے، ابو منصور بغدادی نے امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے حوالے سے مطلق طور پر نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے، اسی طرح امام غزالی نے بھی المنخول میں امام شافعی کے حوالے سے

---

[63] ۔۔۔۔الحجر30:15۔

[64] ۔۔۔۔البحر المحيط فى اصول الفقه، ۔3/26۔۔۔29؛عبدالقاهر بن طاهر، ابومنصور،البغدادى،اصول الدين،مطبعة الدولة، استنبول ،1346ھ،1928۔ص219؛الغزالى،محمد بن محمد،ابوحامد،المنخول،بشکل سافٹ آفس ورڈ،ص30۔

قطعی الدلالۃ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں لفظ کی دلالت قطعی ہے بلکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص اس کا احتمال نہیں رکھتا۔

شافعیہ کی کتب فروع میں عام کا اصول

شافعیہ کی کتب فروع میں عام کی دلالت کے اصول کے تحت چند اہم فروعات کا ذکر کیا گیا ہے، ان فروعی مسائل میں بیع العرایا کا مسئلہ بھی شامل ہے، امام شافعی کتاب الام میں عرایا کے مسئلہ کے تحت اس طرح ذکر کرتے ہیں:

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا سفيان عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه وعن بيع الثمر بالتمر قال عبد الله وحدثنا زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في العرايا[65]۔ [66]

"ہمیں ربیع نے خبر دی کہا کہ ہمیں امام شافعی نے خبر دی کہا کہ ہمیں سفیان نے زہری سے اور انہوں نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی کہ بے شک نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پھل کو اس وقت تک فروخت کرنے سے منع فرمایا جب تک کہ اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت نمودار نہ ہو جائے، اور پھل کو تمر کے بدلے بیع کرنے سے منع فرمایا، عبد اللہ کہتے ہیں کہ ہمیں زید بن ثابت نے حدیث بیان کی کہ بے شک نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عرایا کی رخصت دی ہے۔"

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن إسماعيل الشيباني أو غيره قال بعت ما في رؤوس نخلي بمائة وسق إن زاد فلهم وإن نقص فعليهم فسألت ابن عمر فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا إلا أنه أرخص في بيع العرايا۔ [67]

"ہمیں ربیع نے خبر دی کہا کہ ہمیں امام شافعی نے خبر دی کہا کہ ہمیں سفیان نے عمرو بن دینار سے انہوں نے اسماعیل شیبانی یا ان کے علاوہ سے روایت کی کہا کہ میرے کھجور کے باغ میں درختوں پر جو کھجوریں لگیں تھیں ان کو ایک سو وسق کے بدلے میں فروخت کیا، اس طرح کہ اگر وہ زیادہ ہوں گی تو وہ مالک کی ہیں اور اگر کم ہوں گی تو اس کے ذمہ ان کو پورا کرنا ہے، پھر میں نے عبد اللہ بن

---

[65]۔۔۔۔البیہقی، احمد بن الحسین، ابوبکر، السنن الکبریٰ، کتاب البیوع، باب من اجاز بیع العرایا بالرطب اوالتمر، ،مجلس دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد، دکن، ط1352ھ، 5/311۔

[66]۔۔۔۔الام، کتاب البیوع، باب بیع العرایا، محمد بن ادریس، الشافعی، 4/108-109۔

[67]۔۔۔۔حوالہ بالا۔

سوائے اس کے کہ آپ نے عرایا کے بیع کی رخصت دی ہے۔"

۔۔۔۔ أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن داود بن الحصين عن أبي سفيان عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أرخص في بيع العرايا فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق شك داود قال[68] خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق۔[69]

"ہمیں ربیع نے خبر دی کہا کہ ہمیں امام شافعی نے خبر دی کہا کہ ہمیں مالک نے داود بن حصین سے انہوں نے ابوسفیان سے انہوں نے ابوہریرہ سے روایت کیا کہ بے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں عرایا کی بیع کی اجازت دی ہے، راوی کہتے ہیں کہ یا فرمایا پانچ وسق میں، داود کو شک ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق فرمایا، یا پانچ وسق سے کم کا فرمایا۔"

بیع العرایا میں حنفیہ اور شافعیہ کی تعبیر

مذکور بیع العرایا کے جواز کا مسئلہ امام شافعی نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے، حنفیہ عام کی بحث میں شافعیہ کا موقف بیان کرتے ہوئے عرایا کی مثال کرتے ہیں، شافعیہ اس کو بیع قرار دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک یہ بیع نہیں بلکہ ہبہ کی ایک صورت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں بیع مزابنہ کرنے کو بیع العرایا کہتے ہیں، جو جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو وہ مزابنہ ہے اور حرام ہے، لہٰذا کوئی شخص درخت پر لگی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، جبکہ حنفیہ اس کی صورت یہ ذکر کرتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر یا محتاج کو ہبہ کر دیتا ہے، اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کرلیتا ہے، تاکہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں، اور تفریح بھی کریں، لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لیے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا ہے، جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی ہے، اس لیے مالک اس فقیر سے کہتا ہے کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کر دو، اور اس کے عوض مجھ سے کٹی ہوئی کھجوریں لے لو، چنانچہ وہ فقیر کٹی ہوئی کھجوریں لے کر چلا جاتا ہے، یہاں باغ کے مالک اور فقیر کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ صورت کے لحاظ سے تو بیع ہے لیکن حقیقت میں "ہبہ کی ہوئی شے کی تبدیلی" ہے۔

---

[68] ۔۔۔۔ البیہقی، احمد بن الحسین، ابوبکر، المنۃ الکبریٰ شرح وتخریج السنن الصغریٰ، کتاب البیوع، باب الرخصہ فی بیع العرایا ، الدکتور محمد ضیاء الرحمن اعظمی، حدیث 1894، مکتبۃ الرشد، الریاض، ط اولیٰ 1422ھ، 2001ء۔ 5/98۔

[69] ۔۔۔۔ حوالہ بالا۔

ہے، اور اس کے جواز کا حکم لگایا گیا، جیسا کہ کتاب الام میں عرایا کے مسئلہ سے واضح ہوتا ہے۔ اور الرسالۃ کی آئندہ مذکورہ عبارت میں اس کی صراحت موجود ہے۔

امام شافعی نے الرسالہ میں عرایا کے مسئلہ کے تحت لکھا ہے:

فلما رخص رسول الله في بيع العرايا بالتمر كيلا لم تعدوا العرايا أن تكون رخصة من شيء نهى عنه أو لم يكن النهي عنه عن المزابنة والرطب بالتمر إلا مقصودا بهما إلى غير العرايا فيكون هذا من الكلام العام الذي يراد به الخاص۔[70]

"(امام شافعی فرماتے ہیں کہ) جب رسول اللہ نے عرایا کی بیع خشک کھجور کے عوض ناپ کر کرنے کی اجازت دی، تو یہ رخصت عرایا سے دیگر ممنوع بیوع یا جن کی ممانعت نہیں کی گئی ان کی طرف متجاوز نہ ہو گی، اس لیے بیع مزابنہ اور تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع کی ممانعت سے مقصود صرف یہی دونوں ہیں، عرایا سے اس ممانعت کا کوئی تعلق نہیں ہے، پس یہ وہ کلام ہے جو عام ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔"

پس یہ اس عام کی مثال ہے کہ جس میں خاص مراد لیا گیا ہو، کہ اس میں بیع العرایا کی رخصت کے بارے استدلال کیا گیا ہے، جس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

المجموع شرح المہذب میں عام پر عمل کے وجوب کے بارے لکھتے ہیں:

اللفظ العام الذي لم يرد به غير مقتضاه وجب العمل بعمومه، والعمل بعموم اللفظ أولى من خصوص السبب، لان دليل الحكم هو اللفظ، فيجب اتباعه والعمل بمقتضاه في خصوصه وعمومه، ولذلك لو كان أخص من السبب لوجب قصره على خصوصه واتباع صفة اللفظ دون صفة السبب.[71]

"عام لفظ کہ جس سے اس کے مقتضاء کے علاوہ مراد نہ لیا گیا ہو، اس کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے، اور لفظ کے عموم پر عمل کرنا سبب کے خصوص کی نسبت اولیٰ ہے، کیونکہ حکم کی دلیل وہ لفظ ہے، پس اس کی اتباع کرنا اور اس لفظ کے خصوص اور عموم کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہے، اسی لیے اگر وہ لفظ سبب سے زیادہ خاص ہے تو اس کو اس کے خصوص پر ہی محصور کیا جائے گا، اور لفظ کی صفت کی اتباع کی جائے گی، سبب کی صفت کی اتباع نہیں کی جائے گی۔"

---

[70]۔۔۔۔ الرسالۃ ص۔334۔

[71]۔۔۔۔ المجموع شرح المهذب، 18/296۔

ہیں کہ عام لفظ کہ جس سے اس کے مقتضاء کے علاوہ مراد نہ لیا گیا ہو، تو اس عموم کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے۔

عام کی دلالت کے اصول کا حاصل

اصولیین کا عام کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ جس عام میں تخصیص داخل ہو جائے تو اس کے باقی افراد میں دلالت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے، البتہ اس کی حجیت باقی رہتی ہے۔

محل اختلاف یہ ہے کہ وہ عام جس میں تخصیص نہیں ہوئی تو اس عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہو گی یا ظنی ہو گی؟ اس بارے میں حنفیہ کے نزدیک اس کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہو گی جب تک کہ اس میں تخصیص نہ ہو جائے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کی دلالت اگرچہ ظنی ہے لیکن اس کی حجیت باقی ہے اور اس کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے۔ عام ظنی الدلالۃ ہے اور خاص قطعی الدلالۃ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں لفظ کی دلالت قطعی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص اس کا احتمال نہیں رکھتا۔ گویا کہ عمل کے اعتبار سے حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، جیسا کہ شافعیہ کی فروعات اس پر شاہد ہیں۔

البحر المحیط میں زرکشی نے ابو منصور بغدادی کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہے، اسی طرح امام غزالی نے المنخول میں امام شافعی کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے کہ وہ عام کی حجیت کے قائل ہیں، امام الحرمین شافعی اور ابن القشیری نے کہا ہے کہ جو بات مذہب شافعی کے حوالے سے ہمارے نزدیک صحیح ہے وہ یہ کہ وہ صیغہ جو قرائن سے خالی ہو تو وہ استغراق پر نص ہے، اور اگر قرائن کے انتفاء کی قطعیت نہ ہو تو تردد باقی ہے۔

نیز زرکشی نے مزید لکھا ہے کہ اس میں ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ بھی ہے کہ عام ظنی الدلالۃ ہے اور خاص قطعی الدلالۃ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں لفظ کی دلالت قطعی ہے بلکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص اس کا احتمال نہیں رکھتا۔

شافعیہ کی فروعات سے عام پر عمل کے بارے امام شافعی کا اصول یہ ہے:

> "(امام شافعی فرماتے ہیں کہ) جب رسول اللہ نے عرایا کی بیع خشک کھجور کے عوض ناپ کر کرنے کی اجازت دی، تو یہ رخصت عرایا سے دیگر ممنوع بیوع یا جن کی ممانعت نہیں کی گئی ان کی طرف متجاوز نہ ہو گی، اس لیے بیع مزابنہ اور تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع کی ممانعت سے مقصود صرف یہی دونوں ہیں، عرایا سے اس ممانعت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔"

گویا کہ اس مسئلہ میں بیع العرایا کی رخصت اپنے عموم پر رہے گی اور اس پر عمل واجب ہو گا، جیسا کہ المجموع شرح المہذب میں امام نووی عام پر عمل کے وجوب کے بارے لکھتے ہیں:

ہے، اور لفظ کے عموم پر عمل کرنا سبب کے خصوص کی نسبت اولیٰ ہے، کیونکہ حکم کی دلیل وہ لفظ ہے، پس اس کی اتباع کرنا اور اس لفظ کے خصوص اور عموم کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہے۔"

حاصل یہ ہوا کہ امام نووی المجموع شرح المہذب میں عام کے مقتضیٰ پر عمل کے وجوب کے قائل ہیں، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ عام لفظ کہ جس سے اس کے مقتضاء کے علاوہ مراد نہ لیا گیا ہو، تو اس عموم کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے۔

محقق محمد بن حسین جیزانی کی تحقیق[72] کے مطابق عام کی دونوں اقسام عام غیر مخصوص منہ البعض اور عام مخصوص منہ البعض کے بارے صحیح قول حجیت کا ہے، اور صحابہ کرام کا عمومات سے اور بہت سے مخصوصات سے استدلال کرنا اس کی واضح دلیل ہے۔

---

[72]۔۔۔۔ معالم اصول الفقہ میں تحریر کرتے ہیں: والصحیح: القول بحجیة العام بقسمیه المحفوظ والمخصوص، فلا فرق بین العام قبل التخصیص والعام بعد التخصیص. والدلیل علی ذلك تمسك الصحابة رضی الله عنهم بالعمومات، وکثیر منها مخصوص۔ (الجیزانی، محمد بن حسین، معالم اصول الفقه عند اهل السنة والجماعة، مکتبة دار ابن جوزی، الدمام، المملکة السعودیة العربیة، ط1416ھ، 1996۔ 1/420)

"عام کی دونوں اقسام عام غیر مخصوص منہ البعض اور عام مخصوص منہ البعض کے بارے صحیح قول حجیت کا ہے، پس وہ عام جس میں ابھی تخصیص نہیں ہوئی اور وہ عام جس میں تخصیص ہو چکی ہے ان کی حجیت میں کوئی فرق نہیں، اور اس کی دلیل صحابہ کرام کا عمومات سے اور بہت سے مخصوصات سے استدلال کرنا ہے۔"

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصولِ تخصیص

حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ کے عام میں خبر واحد سے تخصیص نہیں ہو سکتی، اور امام شافعی کا اس میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے جیسا کہ اصول بزدوی میں ہے:

ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله۔[73]

"کتاب اللہ کے عام کی ہمارے نزدیک خبر واحد سے تخصیص نہیں کی جا سکتی، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔"

جبکہ کشف الاسرار میں اس اصول کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لاتوجب اليقين عندهم۔ وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم۔[74]

"امام شافعی اور جمہور اصولیین کے نزدیک عموم کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہے، خبر واحد اور کتاب اللہ کے ظاہر میں تعارض کا ثبوت ہوتا ہے، کتاب اللہ کے عمومات جمہور کے نزدیک یقین کو واجب نہیں کرتے، بلکہ وہ غلبہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں جیسا کہ خبر واحد ہے، پس جمہور کے نزدیک خبر واحد سے عمومات کی تخصیص اور ان کا معارضہ جائز ہے۔"

شافعیہ کی کتب اصول سے عام میں تخصیص کا اصول

امام شافعی کے نزدیک قیاس کے ذریعے عام میں تخصیص کی جا سکتی ہے جیسا کہ عام میں تخصیص کے اصول کے بارے زنجانی تخریج الفروع علی الاصول میں رقمطراز ہیں:

تخصيص عموم الكتاب بالقياس جائز عند الشافعي رضي الله عنه: واحتج في ذلك بأن القياس دليل شرعي معمول به فوجب أن يجوز التخصيص به قياسا على خبر الواحد والكتاب ولأنا إذا خصصنا العموم بالقياس فقد عملنا بالدليلين جميعا أما إذا اعرضنا عن القياس وجرينا على مقتضى عموم الكتاب والسنة أدى ذلك إلى العمل بأحد الدليلين وتعطيل الآخر۔[75]

---

[73] ۔۔۔۔ اصول البزدوی، 173۔

[74] ۔۔۔۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی 3/13۔

[75] ۔۔۔۔ تخریج الفروع علی الاصول۔330۔

مسئلہ میں اس سے استدلال کیا ہے کہ قیاس دلیل شرعی ہے جس کے ساتھ عمل کیا جاتا ہے، پس یہ ضروری ہوا کہ خبر واحد اور کتاب اللہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ بھی تخصیص جائز ہو، کیونکہ جب ہم قیاس کے ذریعے عموم میں تخصیص کریں گے تو ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کر لیا، لیکن اگر ہم نے قیاس سے استدلال کرنے سے اعراض کیا اور کتاب اللہ اور سنت کے عموم پر عمل جاری کیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ کسی ایک دلیل پر عمل کیا اور دوسری کو معطل کر دیا۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک عموم میں قیاس سے تخصیص جائز ہے۔

جبکہ امام غزالی المستصفیٰ میں ایک طویل بحث کے بعد مختار قول کے تحت یہ تحریر کرتے ہیں:

خبر الواحد إذا ورد مخصصا لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبد به بتقديم أحدهما على الآخر لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب فقال بتقديم العموم قوم وبتقديم الخبر قوم وبتقابلهما والتوقف فيهما إلى ظهور دليل آخر قوموقال قوم إن كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازا فالخبر أولى منه وإلا فالعموم أولى وإليه ذهب عيسى بن أبان۔۔۔۔۔۔والمختار أن خبر العدل أولى لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادة۔[76]

"خبر واحد جب قرآن کے عموم کی مخصص واقع ہو تو اس بات پر تو اتفاق ہے ان میں سے ایک کو مقدم کرتے ہوئے اس کے مطابق عبادت جائز ہے، لیکن اس کے وقوع میں اختلاف ہے، اس میں چار مذاہب ہیں: ایک مذہب کے نزدیک عموم کو مقدم کیا جائے گا، دوسرے کے نزدیک خبر کو مقدم کیا جائے گا، تیسرے کے نزدیک ان دونوں میں تقابل کی وجہ سے کسی ایک دلیل کے غلبہ تک توقف کیا جائے گا، اور چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر عموم ایسا ہے کہ اس میں دلیل قطعی کی وجہ سے تخصیص ہوئی ہے تو پھر وہ ضعیف ہو گیا ہے، اور مجاز بن گیا، تو اس صورت میں خبر پر عمل ہی اولیٰ ہے، وگرنہ عموم اولیٰ ہے اور یہ مذہب عیسیٰ بن ابان کا ہے۔۔۔۔۔۔۔ مختار قول یہ ہے کہ عادل کی خبر اولیٰ ہے، کیونکہ روایت میں ایک عادل پر نفس کا اطمینان ہونا جس کی نص ہو، یہ ایسے ہے جیسا کہ گواہی میں دو عادل افراد پر نفس کا اطمینان ہونا۔"

حاصل یہ کہ امام غزالی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد جب قرآن کے عموم کی مخصص واقع ہو تو اس بات پر تو اتفاق ہے ان میں سے ایک کو مقدم کرتے ہوئے اس کے مطابق عبادت جائز ہے، لیکن اس کے وقوع میں اختلاف ہے امام

---

[76]۔۔۔۔ المستصفی، 3/332۔

علی الاصول کے مطابق قیاس سے تخصیص کی صورت میں دو دلیلوں پر عمل ہو گا لیکن اگر تخصیص نہیں کریں گے تو ایک دلیل پر عمل ہو گا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے عام میں تخصیص کا اصول

عموم میں تخصیص کے اصول کے بارے شافعیہ کی فروع الفقہ میں سے ماوردی الحاوی الکبیر میں رقمطراز ہیں:

مسألة: قال الشافعي ـ رحمه الله ـ تعالى: وإذا أرسل أحببت له أن يسمى الله تعالى فإن نسى فلا بأس: لأن المسلم يذبح على اسم الله . قال الماوردى: التسمية على الصيد والذبيحة سنة، وليست بواجبة، فإن تركها عامدا أو ناسيا، حل أكله. وبه قال من الصحابة عبد الله بن عباس، وأبو هريرة. ومن الفقهاء عطاء، ومالك ـــــ ودليلنا قول الله تعالى: وَمَآ أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ [77] فكان على عمومه ـــــــوقال تعالى: الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ [78] يعنى ذبائحهم. والظاهر الغالب من أحوالهم أنهم لا يسمون عليها، فدل على إباحتها. وروى البراء بن عازب عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم. وروى أبو هريرة أن رجلا قال: يا رسول الله أرأيت الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمى الله تعالى، فقال: اسم الله على قلب كل مسلم [79]. وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن قوما قالوا: يا رسول الله إن قوما يأتون بلحم لا ندرى أذكر اسم الله عليه أم لا، فقال: اذكروا اسم الله عليه، ثم كلوه [80]. وأباح الذبيحة من غير تسمية، والتسمية عند الأكل لا تجب فدل على أنها مستحبة. [81]

---

[77] ـــــ المائدة 5: 3۔

[78] ـــــ المائدة5 : 5 ۔

[79] ـــــ دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارالقطنی، تحقیق شعیب الارنوط، حدیث4803، موسسة الرسالة، بیروت، 1424ھ، 2004ء۔ 5/533۔

[80] ـــــ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه،، کتاب الذبائح والصید والتسمیة علی الصید، باب ذبیحة الاعراب ونحوهم، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، حدیث 5507، دارطوق النجاة، بیروت، لبنان، ط 1422ھ۔ 7/92۔

[81] ـــــ الماوردی، علی بن محمد، ابوالحسن، الحاوی الکبیرشرح مختصر المزنی، تحقیق: علی محمد معوض، عادل احمد عبدالموجود، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، ط اولی، 1414ھ، 1994ء۔ 15/10۔ 11۔

اللہ کا نام لیا جائے لیکن اگر وہ بھول گیا تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ مسلمان اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے۔ ماوردی نے کہا: شکار پر اور ذبح کرتے ہوئے بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، واجب نہیں ہے، پس اگر کسی نے عمداً یا بھول کو چھوڑ دی تو پھر بھی اس جانور کا کھانا جائز ہے۔ یہی قول صحابہ میں سے عبداللہ بن عباس، ابوہریرہ رضی اللہ عنہما، اور فقہاء میں سے عطا اور مالک رحمہا اللہ کا ہے۔۔۔۔۔۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جو درندے کھالیں مگر یہ کہ تم نے اسے ذبح کر لیا ہو۔ پس اس آیت کے عموم سے یہ حکم ثابت ہے۔۔۔۔۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آج تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں اور جن لوگوں کو کتاب دی گئی ان کا کھانا تمہارے لیے حلال کر دیا گیا۔ یعنی ان کے ذبح شدہ جانور۔ اور ظاہر ان کے احوال غالب طور پر یہ ہیں کہ وہ ان ذبائح پر تسمیہ نہیں پڑھتے، تو یہ ان حکم ان کے ذبیحہ کی اباحت پر دلالت کرتا ہے۔ براء بن عازب نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے خواہ وہ نام لے یا نہ لے۔ ابوہریرہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول آپ کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کوئی شخص ذبح کرتا ہے اور وہ اللہ کا نام لینا بھول جاتا ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے۔ ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (وعنہم اجمعین) سے روایت کرتے ہیں کہ ایک قوم نے کہا اے اللہ کے رسول بعض لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، اور ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے ذبح کرتے ہوئے اس پر اللہ کا نام لیا تھا یا نہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا اس پر اللہ کا نام پڑھ لیا کرو اور اس کو کھالو۔ گویا کہ آپ نے بغیر تسمیہ کے ذبیحہ کو مباح قرار دیا، اور کھانے کے وقت تسمیہ واجب نہیں ہے، یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ذبح کے وقت تسمیہ مستحب ہے۔"

اس اصول پر شافعیہ کے نزدیک ایک فرع یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک جس نے جانور ذبح کرتے ہوئے جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دیا تو اس شخص کا ذبیحہ حلال ہے، کیونکہ قرآن کے عموم "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" اس عام میں خبر واحد "المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالیٰ سمی او لم یسم۔" دوسرے روایت ہے کہ جب متروک تسمیہ عامداً کے بارے پوچھا گیا تو فرمایا کہ "کلوہ فان تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرئ مسلم" سے تخصیص کر لی گئی، اور اس مخصوص تارک تسمیہ عمداً کو تارک تسمیہ نسیاناً پر قیاس کیا گیا، کیونکہ جب بھول کر تسمیہ ترک کرنے والے کا ذبیحہ بالاجماع حلال ہے، تو اس پر عمداً تارک تسمیہ کو بھی قیاس کر لیا گیا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر مسلمان قصداً تسمیہ کے بغیر جانور ذبح کر دے تو وہ حرام ہے، کیونکہ قرآن میں نص عام ہے ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، یہ آیت عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں کو شامل ہے، اگر شافعیہ کی

خبر واحد یا قیاس سے اس میں تخصیص نہیں کی جاسکتی۔

امام الحرمین جوینی نہایۃ المطلب فی درایۃ المذہب میں رقمطراز ہیں:

أبان الشافعي رضي الله عنه أن اسم الرضاع ينطلق على المصة والمصتين فصاعداً، وهو اسم جنس يجمع الواحد والجمع، وأراد بذلك أنه لو لم يرد في صحيح الأخبار ما يدلّ على اشتراط العدد في الرضعات، لأثبتنا الحرمة باسم الرضاع، ولكن صح أن حرمة الرضاع لا تحصل إلا برَضَعات، وأبو حنيفة لم يرع العدد وأثبت الحرمة بما ينطلق عليه اسمُ الرضاع. و الأخبارُ الواردة في العَدَد كثيرة، منها ما رواه ابن الزبير عن النبي عليه السلام أنه قال: لا تحرّم المصة ولا المصتان، ولا الرضعة، ولا الرضعتان[82] وروت أم الفضل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تحرم الإملاجة[83]، ولا الإملاجتان فثبت أصل العدد، ثم رأى الشافعي أن حرمة الرضاع لا تحصل إلا بخمس رضعات، واعتمد في ذلك حديث عائشة، وهو مشهور مدون في الصحاح.[84]

"امام شافعی رضی اللہ عنہ نے یہ واضح کیا کہ رضاعت کا لفظ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اور اس سے زیادہ مرتبہ دودھ پینے کے بارے استعمال ہوتا ہے، یہ اسم جنس ہے، جو ایک اور تمام کو شامل ہوتا ہے، اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر صحیح روایات میں کوئی ایسی روایت نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ کتنی مرتبہ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے، تو پھر ہم حرمت رضاعت مطلق رضاع کے نام سے ہی ثابت کریں گے، لیکن یہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حرمت رضاعت چند مرتبہ دودھ پلانے سے ثابت ہو گی، جبکہ امام ابو حنیفہ نے رضاعت کی تعداد کا لحاظ نہیں کیا، بلکہ وہ ہر اس مرتبہ کی رضاعت سے ہی حرمت رضاعت ثابت کرتے ہیں جس پر رضاعت کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور وہ احادیث جو تعداد رضاعت پر دلالت کرتی ہیں وہ کثرت سے وارد ہوئی ہیں، ان روایات میں سے ابن زبیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ

---

[82] ۔۔۔۔ الترمذی، محمد بن عیسیٰ، ابوعیسی، الجامع الترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء لاتحرم المصة ولا المصتان، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، حدیث 1150، مکتبہ مصطفی البابی، حلبی۔ ومصر، ط دوم 1388ھ، 1968ء۔ 3/446۔

[83] ۔۔۔۔ الطبرانی، سلیمان بن احمد، ابوالقاسم، المعجم الکبیر، مسند النساء، باب اللام، ام الفضل، 26، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، مکتبۃ ابن تیمیہ، القاهرة، ط دوم 1404ھ، 1983ء۔ 25/22۔

[84] ۔۔۔۔ الجوینی، عبد الملك بن عبدالله، ابوالمعالی، امام الحرمین (478ھ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، ط اولی 1428ھ، 2007ء، 15/347۔

طرح ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت نہیں ہوتی۔ ام الفضل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت رضاعت نہیں ہوتی۔ پس اس سے عدد کی مقدار ثابت ہوئی، پھر امام شافعی نے نصوص میں غور کیا کہ حرمت رضاعت پانچ مرتبہ دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے، اور اس کے لیے آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت پر اعتماد کیا، جو کہ کتب صحاح میں مدون ہے اور مشہور ہے۔"

حاصل یہ کہ قرآن کی آیت "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ" کہ جن عورتوں نے کسی بچے کو اس کی مدت رضاعت میں دودھ پلایا ہو وہ اس کی رضاعی ماں کے حکم میں ہیں، رضاعی ماں کے حکم میں عام ہے خواہ اس نے ایک مرتبہ دودھ پلایا ہو یا زیادہ بار دودھ پلایا ہو، اور خبر واحد "لا تحرم المصة ولا المصتان ولا املاجة ولا املاجتان۔ "یعنی ایک دو گھونٹ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اور کتاب اللہ کے عموم سے مطلق رضاعت مراد ہے، خواہ وہ ایک گھونٹ ہی سے کیوں نہ ہو۔ جبکہ شافعیہ نے اس خبر واحد سے تخصیص کی جبکہ حنفیہ نے خبر واحد کے ساتھ کتاب اللہ کے عموم کی مطابقت ممکن نہ ہوسکنے کی وجہ سے خبر واحد کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کے حکم کو اپنے عموم پر رکھا۔

اسی طرح اور بھی بہت سی قرآن کریم کی نصوص سے عام حکم ثابت ہوتا ہے، جبکہ شافعیہ نے اس میں تخصیص کی ہے جیسا کہ دیگر حنفی کتب اصول میں اس کے شواہد موجود ہیں۔

درج بالا دونوں مثالوں میں یہ تفصیل حنفیہ کی کتب اصول کے مطابق ہے، جبکہ شافعیہ کے مطابق تخصیص کی دلیل کی نوعیت کے اعتبار سے ان کے نزدیک یہ تخصیص نہیں بلکہ عام کا بیان تفسیر ہے، البتہ ایک صورت متفق طور پر ہے کہ جب قرآن کے عام میں تخصیص ہو جانے کے بعد وہ ظنی ہو جاتا ہے اس صورت میں اس میں خبر واحد یا قیاس کے ذریعے تخصیص کی جاسکتی ہے۔

شافعیہ اور حنفیہ کے مابین تخصیص کا اتفاقی اصول

عجیل جاسم النشمی نے طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم میں اس مبحوث عنہا اصول کے حوالے سے صفحہ 41 سے 44 تک چند اہم عمدہ مباحث ذکر کی ہیں، جن کا حاصل ذیل میں ذکر کیا گیا ہے:

حنفیہ اور شافعیہ اصولیین کا عام کے بارے اس پر اتفاق ہے کہ جس عام میں تخصیص داخل ہو جائے تو اس کے باقی افراد میں دلالت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے، البتہ عمل کے لیے اس کی حجیت باقی رہتی ہے، لیکن جو مسئلہ محل اختلاف ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ عام جس میں ابھی تخصیص نہیں ہوئی تو اس عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہو گی یا ظنی ہو گی؟ اس بارے میں حنفیہ کے نزدیک اس کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہو گی جب تک کہ اس میں تخصیص نہ ہو جائے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کی دلالت اگرچہ ظنی ہے لیکن اس کی حجیت باقی ہے اور اس کے مقتضیٰ پر عمل واجب ہے، جیسا کہ سابق سطور میں امام نووی اور

فروعات اس پر شاہد ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ کے مابین تخصیص کی تین صورتیں اتفاقی ہیں:

اول: تخصیص الکتاب بالکتاب۔ دوم: تخصیص الکتاب بالسنۃ المتواترہ۔ سوم: تخصیص الکتاب بالاجماع

تخصیص کی دو اختلافی صورتیں ہیں: اول: تخصیص الکتاب بخبر الاحاد دوم: تخصیص الکتاب بالقیاس

شافعیہ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے عام میں خبر واحد اور قیاس سے تخصیص ہو سکتی ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک تخصیص کی شرائط

شافعیہ بلکہ جمہور کے نزدیک تخصیص ہر اس دلیل کے ذریعے ہو سکتی ہے خواہ وہ دلیل مستقل ہو یا غیر مستقل، دلیل مقارن ہو یا غیر مقارن، دلیل لفظی ہو، یا حسی ہو یا عقلی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی تین شرائط ہیں: 1۔ دلیل مستقل ہو، 2۔ دلیل مقارن ہو، 3۔ دلیل لفظی ہو۔ [85]

دلیل مستقل یہ ہے کہ جو کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، اسی لیے دلیل منفصل جیسا کہ استثناء، شرط، صفت اور غایت سے تخصیص جائز نہیں ہو گی، اس کا ثمرہ یہ ہو گا کہ عام تخصیص کے بعد بھی ظنی الدلالت نہیں ہو گا بلکہ قطعی ہی رہے گا، اور تخصیص کے لیے قطعی کا محتاج ہو گا اس صورت میں ظنی ہو گا۔

دلیل تخصیص عام کے مقارن ہو، کہ ان کا زمانہ بھی ایک ہو، لیکن اگر ان میں سے کسی میں تقدیم و تاخیر ہوئی تو موخر متقدم کے لیے ناسخ ہو گا، پس اگر متاخر عام ہو گا تو خاص کو منسوخ کر دے گا، اور اگر متاخر خاص ہے تو وہ عام کے مختلف فیہ افراد کے لیے ناسخ ہو گا، اس صورت میں تخصیص کے بعد عام کی اپنے باقی افراد پر دلالت ظنی ہو گی۔

دلیل لفظی ہو اگر حسی یا عقلی ہو گی تو اس سے عام میں تخصیص نہیں ہو سکتی، اس کا ثمرہ یہ ہو گا کہ عام دلیل عقلی یا حسی سے تخصیص کے بعد اپنے افراد میں قطعی ہی رہتا ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تخصیص اور نسخ میں اتفاقات

عام کو اس کے بعض افراد میں محصور کرنا تخصیص کہلاتا ہے، اور کسی متقدم خطاب سے ثابت شدہ حکم کو کسی موخر حکم کے ذریعے رفع کرنا نسخ کہلاتا ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ تخصیص شافعیہ کے نزدیک بیان تفسیر ہے اور وہ کسی بھی قسم کی دلیل سے ہو سکتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک تخصیص بیان تغیر ہے اور ایسی دلیل سے ہو سکتی ہے جو لفظی ہو، مستقل ہو اور مقارن ہو۔ گویا

---

[85] ۔۔۔۔النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیۃ اللغویۃ، 43۔

بھی نہیں بلکہ توضیح کے حکم میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے اور نسخ کی تعریف شافعیہ کے نزدیک ثابت شدہ حکم کا رفع کرنا ہے، اس لحاظ سے عام کی نص پر زیادتی نسخ بھی نہیں ہے۔

جب تخصیص اور نسخ کی تعریف پر نظر عمیق سے غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ دونوں اصطلاحات اس بات میں متفق ہیں کہ اس لفظ میں جو افراد شامل ہیں ان میں سے بعض افراد کو نکالا جاتا ہے گویا کہ اس لفظ کے بعض افراد پر حکم لگایا جاتا ہے، البتہ ان فرق[86] یہ ہے کہ تخصیص میں بعض افراد پر اور نسخ میں بعض ازمان پر حکم لگتا ہے۔

86۔۔۔۔ تخصیص اور نسخ میں فروق

1۔ لفظ میں سے بعض افراد کو نکالنے کے عمل کو تخصیص کہتے ہیں، جبکہ لفظ کے ان بعض افراد کو نکالنا نسخ کہلاتا ہے جو مختلف زمانوں میں شامل ہوتے رہے ہیں۔

2۔ تخصیص اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس کو نکالا گیا ہے وہ حکم میں ابتدائی طور پر مراد ہی نہ تھا، جبکہ نسخ یہ بتاتی ہے کہ منسوخ حکم کی آغاز میں مراد تھا۔

3۔ تخصیص دائمی طور پر ان بعض افراد کو نکالنے کے لیے ہوتی ہے جن کو وہ لفظ شامل ہوتا ہے، جبکہ نسخ کبھی بعض کو نکالنے کے لیے اور تمام افراد کو نکالنے کے لیے ہوتی ہے۔

4۔ تخصیص مقارن بھی ہو سکتی ہے اور تراخی سے بھی ہو سکتی ہے، جبکہ نسخ موخر ہی ہوتا ہے۔

5۔ تخصیص نقل اور عقل دونوں سے ہو سکتی ہے، جبکہ نسخ نقل ہی سے ہو سکتا ہے۔

6۔ تخصیص عام کو تخصیص کے بعد حجت ہونے سے خارج نہیں کرتا جبکہ نسخ منسوخ کی حجیت کو خارج کر دیتا ہے۔ النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیۃ اللغویۃ، 41۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

اصول بزودی میں عموم کی تخصیص کی دلیل کے متاخر ہونے کے جواز کے حوالے سے امام بزدوی رقمطراز ہیں:

واختلفوا فی خصوص العموم فقال اصحابنا لا یقع الخصوص متراخیا وقال الشافعی رحمه الله یجوز متصلا ومتراخیا۔[87]

"عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے، ہمارے علماء حنفیہ نے کہا کہ خصوص تراخی سے نہیں ہوتا، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ متصل اور متراخی دونوں طرح ہو جاتا ہے۔"

کشف الاسرار شرح اصول البزدوی میں اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

لا خلاف أن العام إذا خص منه شیء بدلیل مقارن یجوز تخصیصه بعد ذلك بدلیل متراخ فأما العام الذی لم یخص منه شیء فلا یجوز تخصیصه بدلیل متأخر عنه عند الشیخ أبی الحسن الکرخی وعامة المتأخرین من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعی وعند بعض أصحابنا وأکثر أصحاب الشافعی والأشعریة وعامة المعتزلة یجوز تخصیصه متراخیا کما یجوز متصلا.[88]

"اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عام سے جب کوئی شے دلیل مقارن کے ساتھ مخصوص کر لی جائے تو اس کے بعد بھی کسی دلیل متاخر کے ساتھ تخصیص جائز ہے، پس وہ عام کہ جس سے کوئی تخصیص نہیں کی گئی تو امام ابوالحسن کرخی، اور ہمارے حنفیہ کے اکثر علماء اور بعض شافعیہ کے نزدیک کسی دلیل متاخر کے ذریعے اس میں تخصیص جائز نہیں ہے، البتہ ہمارے حنفیہ کے بعض علماء اور اکثر علماء شافعیہ اور اشعریہ اور اکثر معتزلہ کے نزدیک تخصیص جیسے متصل طور پر جائز ہے اسی طرح متاخر بھی جائز ہے۔"

حاصل یہ کہ عموم میں دلیل مقارن سے تخصیص حنفیہ اور شافعیہ دونوں کے نزدیک جائز ہے، البتہ دلیل متاخر سے تخصیص کا جواز اکثر شافعیہ کا ہے، جبکہ بعض حنفیہ کا بھی یہ قول ہے۔

---

[87] ۔۔۔۔ اصول البزدوی، 209۔

[88] ۔۔۔۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 3/166۔

عموم کی دلیلِ تخصیص کے متاخر ہونے کے اصول کے بارے زرکشی اس اصول کی وضاحت اس طرح تحریر کرتے ہیں:

والمراد بعدم جواز التخصيص بالمتأخر أن المتأخر لا يكون بيانا فإن المراد من العام بعضه ابتداء كما هو شأن التخصيص، بل يكون ناسخا لبعض أفراد العام بإخراجه عن حكم العام بل بعد ثبوت الحكم فيه مقتصرا على الحال۔[89]

"متاخر دلیل سے تخصیص اس لیے جائز نہیں کہ متاخر بیان نہیں بنتا، پس عام سے مراد اس کا ابتداءً بعض حصہ ہے، جیسا کہ تخصیص کی شان ہوتی ہے بلکہ عام کے بعض افراد کی ان کو عام کے حکم سے نکالنے کے بعد ناسخ ہے بلکہ اس میں حکم کے ثابت ہونے کے بعد اسی حال پر محصور ہو گی۔"

گویا کہ زرکشی کے نزدیک متاخر دلیل سے عموم کی تخصیص جائز نہیں۔

جبکہ سمعانی قواطع الادلہ میں رقمطراز ہیں:

ان النسخ تخصيص من حيث الزمان وتخصيص العموم تخصيص من حيث الاعيان۔۔۔۔ ۔۔۔ فنحن نقول اذا ثبت جواز تاخيربيان المجمل ثبت جواز تاخيربيان التخصيص۔[90]

"بے شک نسخ میں زمانے کے اعتبار سے تخصیص ہوتی ہے جبکہ عموم کی تخصیص میں اعیان کے اعتبار سے تخصیص ہوتی ہے۔۔۔۔۔۔ پس ہم شافعیہ کہتے ہیں کہ جب مجمل کا تاخیر بیان جائز ہے تو تخصیص کا تاخیر بیان بھی جائز ہوا۔"

حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک متاخر دلیل سے تخصیص اس لیے نہیں ہو سکتی کہ متاخر دلیل بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور وہ تخصیص کی طرح ہے تو جب تخصیص کی طرح ہے تو پھر قواطع الادلہ کی اس عبارت کے مطابق جب مجمل کا بیان تاخیر سے ہو سکتا ہے تو پھر تخصیص کا بیان بھی موخر ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے شافعیہ کے نزدیک تخصیص العموم کی دلیل کا متاخر ہونا جائز ہے۔

---

[89] ۔۔۔۔ البحر المحيط في اصول الفقه، 3/367۔

[90] ۔۔۔۔ السمعانی، منصور بن محمد، ابو المظفر (489ھ)، قواطع الادلة في اصول الفقه، تحقیق: عبدالله بن حافظ الحكمی، ط اولیٰ مكتبة التوبة، الرياض، ط 1419ھ، 1998ء، 2/166۔169۔

امام ماوردی الحاوی الکبیر المعروف شرح مختصر المزنی میں رقمطراز ہیں:

ویجوز تخصیص العموم المطلق۔۔۔۔۔ الفرق بین التخصیص والنسخ، فالفرق بینهما من خمسة اوجه: احدها: ان تخصیص العموم یجوز ان یکون مقترنا به ومتقدما علیه ومتاخرا عنه ولایجوز ان یکون الناسخ متقدما علی المنسوخ ولا مقترنا به ویجب ان یکون متاخرا عنه۔۔۔۔۔ الخ۔[91]

"عموم کی تخصیص مطلق جائز ہے۔۔۔۔۔ تخصیص اور نسخ میں فرق ہے، پس ان میں پانچ فرق ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ عموم کی تخصیص کے لیے یہ سب جائز ہے کہ یہ اس عموم سے ملی ہوئی ہو، اور اس سے مقدم ہو اور اس سے متاخر ہو، جبکہ ناسخ کے لیے منسوخ سے مقدم ہونا جائز نہیں، اور نہ منسوخ سے ملا ہوا ہو، بلکہ اس سے موخر ہونا ضروری ہے۔"

حاصل یہ ہوا کہ ماوردی کی عبارت کے مطابق شافعیہ کے نزدیک تخصیص العموم کی دلیل کا اقتران، تقدیم اور تاخیر سب جائز ہے۔

اختلاف کی بنیاد

اصول بزدوی میں امام بزدوی لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے:

انما الاختلاف أن خصوص دلیل العموم بیان أو تغییر فعندنا هو تغییر من القطع إلی الاحتمال فیفید بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده لیس بتغییر لما قلنا بل هو تقریر فصح موصولا ومفصولا الا تری انه یبقی علی اصله فی الایجاب وقد استدل فی هذا الباب بنصوص احتجنا إلی بیان تأویلها منها أن بیان بقرة بنی اسرائیل وقع متراخیا وهذا عندنا تقیید المطلق وزیادة علی النص فکان نسخا فصح متراخیا لما نبین فی بابه أن شاء الله تعالی واحتج بقوله فی قصة نوح علیه السلام: فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ [92] أن الاهل عام لحقه خصوص متراخ بقوله: [93] إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ۔[94]

---

[91] ۔۔۔۔ الحاوی الکبیر، 65۔83۔

[92] ۔۔۔۔ المومنون 27:23۔

[93] ۔۔۔۔ هود 46:11۔

[94] ۔۔۔۔ اصول البزدوی، 211؛ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 3/168۔

کے نزدیک یہ تغییر ہے جو قطعیت سے احتمال کی طرف منتقل ہو گئی پس یہ وصل کا فائدہ دے گی جیسا کہ شرط اور استثناء ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ تغییر نہیں جیسا کہ ہم نے کہا بلکہ بیان تقریر ہے جو کہ موصول اور مفصول دونوں طرح درست ہوتا ہے، کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ یہ اپنی اصل یعنی وجوب پر باقی رہتا ہے، اور اس باب میں بہت سی ایسی نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے ان نصوص کی توجیہات بیان کی گئی ہیں، ان میں سے بنی اسرائیل کی گائے کا بیان ہے، جو کہ تراخی سے واقع ہوا، اور یہ ہمارے نزدیک مطلق کو مقید کرنا ہے اور نص پر زیادتی نسخ ہوتی ہے پس اس لیے وہ تراخی سے بھی درست ہے جس کو ہم اس کے باب میں ان شاء اللہ بیان کریں گے، اور حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ " آپ ہر چیز کا جوڑا جوڑا (اس کشتی میں) سوار کر لو اور اپنے اہل کو " اس میں اہل کا لفظ عام ہے اس میں خصوص تراخی سے لاحق ہوا کہ اللہ نے فرمایا " بے شک وہ (تیرا بیٹا) تیرے اہل میں سے نہیں ہے "۔

حاصل بحث

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ دلیلِ عموم کی تخصیص بیان ہے یا تغییر کے حکم میں ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ بیانِ تغییر ہے اس میں وصل ضروری ہے جیسا کہ شرط اور استثناء ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ تغییر نہیں بلکہ بیان تقریر ہے جو کہ موصول اور مفصول دونوں طرح درست ہوتا ہے، اس کی مثال بنی اسرائیل کی گائے کا بیان ہے جو کہ تراخی سے واقع ہوا، یہ حنفیہ کے نزدیک مطلق کو مقید کرنا ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک دلیل عموم کی تخصیص ہے جو تاخیر کی مثال میں سے ہے، اور دوسری مثال حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو طوفان نوح سے پہلے کشتی تیار کرنے کے حکم کے بعد فرمایا " آپ ہر چیز کا جوڑا جوڑا (اس کشتی میں) سوار کر لو اور اپنے اہل کو " اس میں اہل کا لفظ عام ہے اس میں تخصیص تراخی سے لاحق ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " بے شک وہ (تیرا بیٹا) تیرے اہل میں سے نہیں ہے "۔ کہ اس میں بھی حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا جو ایمان نہیں لایا تھا اس کو اہل سے خارج کرنے کا حکم بھی تراخی سے پایا گیا۔

حاصل یہ ہوا کہ اکثر حنفیہ کے نزدیک عموم میں تخصیص کی دلیل متاخر نہیں ہو سکتی، جبکہ اکثر شافعیہ کے نزدیک متاخر ہو سکتی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

شافعیہ خبر واحد اور قیاس کے ذریعے نص پر زیادتی کرنے کے جواز کے قائل ہیں، حنفی کتب اصول میں سے نورالانوار شرح المنار میں شافعیہ کے اس اصول کے بارے اس طرح منقول ہے:

فلایجوزالحاق التعدیل بامر الرکوع والسجود علی سبیل الفرض،شروع فی تفریعات مختلف فیہا بیننا وبین الشافعی علی ما ذکر من حکم الخاص یعنی اذا کان الخاص لایحتمل البیان لکونہ بینا بنفسہ لایجوز الحاق تعدیل الارکان وھو الطمانینۃ فی الرکوع والسجود والقومۃ بعدالرکوع والجلسۃ بین السجدتین بامرالرکوع والسجود وھو قولہ تعالی: وَارْکَعُوا[95] والسجدوا[96]، علی سبیل الفرض کما الحقہ ابویوسف والشافعی ۔وبیانہ ان الشافعی رحمہ اللہ یقول تعدیل الارکان فی الرکوع والسجود فرض لحدیث اعرابی خفف فی الصلاۃ فقال لہ علیہ الصلاۃ والسلام :قم فصل فانک لم تصل۔ھکذا قالہ ثلاثا،ونحن نقول ان قولہ تعالی: وَارْکَعُوا واسجدوا، خاص وضع لمعنی معلوم لان الرکوع ھوالانحناء عن القیام والسجود ھو وضع الجبھۃ علی الارض۔والخاص لایحتمل البیان حتی یقال ان الحدیث لحق بیانا للنص المطلق فلایکون الا نسخاوھولایجوز بخبر الواحد فینبغی ان تراعی منزلۃ کل من الکتاب والسنۃ فما ثبت بالکتاب یکون فرضا لانہ قطعی وما ثبت بالسنۃ یکون واجبا لانہ ظنی۔[97]

"پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجود کے حکم میں داخل کر کے فرض کے طور پر لاحق کرنا درست نہیں، یہاں سے وہ تفریعات شروع کرتے ہیں جن میں ہمارے (حنفیہ) اور امام شافعی کے مابین اختلاف ہے، جیسا کہ خاص کے حکم میں ذکر کیا گیا،یعنی خاص جب کہ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ اپنی ذات میں خود ہی واضح ہوتا ہے، تو تعدیل ارکان جس کا مطلب ہے کہ رکوع، سجود، رکوع کے بعد قومہ ،اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ ،میں اطمینان سے کرنا،اس تعدیل ارکان کو ارشاد باری تعالیٰ "رکوع کرو اور سجدہ کرو" کے ساتھ بحیثیت فرض کے لاحق کرنا درست نہیں،

---

[95] ۔۔۔۔البقرۃ 43:2۔

[96] ۔۔۔۔العلق 19:96۔

[97] ۔۔۔۔نور الانوار فی شرح المنار، 1/37۔۔۔42۔

فرماتے ہیں کہ رکوع اور سجدے میں تعدیل ارکان فرض ہے، اس حدیث کی وجہ سے کہ جس میں ایک دیہاتی نے بہت جلدی نماز ادا کی، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا تو کھڑا ہو جا پس (دوبارہ) نماز پڑھ، تو نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ اس طرح (اس شخص نے تین مرتبہ نماز ادا کی، لیکن) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو (ہر) تینوں مرتبہ فرمایا۔ اور ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ "رکوع کرو اور سجدہ کرو"، یہ حکم خاص ہے، اور یہ الفاظ معین معنی کے لیے وضع کیے گئے ہیں، کیونکہ رکوع وہ محض کھڑے ہو کر جھکنا ہے، اور سجدہ وہ محض زمین پر پیشانی رکھنا ہے، اور خاص بیان یعنی تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، کہ یہ کہا جائے کہ یہ حدیث فلاں مطلق نص (قرآنی) کی تفسیر یعنی بیان واقع ہو رہی ہے، یہ تو نسخ ہو جائے گا، اور وہ خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں، پس ہر چیز کتاب و سنت میں سے اس کے درجہ کا اعتبار کرنا چاہیے، پس جو کتاب اللہ سے ثابت ہو گا وہ فرض کے درجہ میں ہو گا کیونکہ وہ قطعی ہے، اور جو سنت سے ثابت ہو گا وہ واجب ہو گا کیونکہ وہ ظنی ہے۔"

حاصل یہ کہ حنفیہ نے خاص کی بحث میں یہ اصول ذکر کیا کہ شافعیہ خاص کی نص پر زیادتی کرتے ہیں، خواہ وہ خبر واحد سے ہی ہو، جیسا کہ نص میں رکوع و سجدہ کرنے کا حکم ہے، اس پر تعدیل ارکان کا خبر واحد سے اضافہ کرتے ہیں۔

المنار کے مولف ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النسفی (710ھ) نے خود ہی اس کتاب کی شرح تحریر فرمائی اس میں بھی اس مخصوص اصول کو اسی طرح نقل کرتے ہیں جس طرح ملاجیون نے نورالانوار میں نقل کیا ہے:

فاشتراط الطهارة للطواف حتى لايعد الطواف بدونه لايكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا فلايجوز بخبر الواحد۔[98]

"پس طواف میں طہارت (باوضو ہونے) کی شرط لگانا کہ اس کے بغیر طواف معتبر نہ ہو گا، تو اس سے خاص پر عمل نہیں ہو گا اور نہ یہ خاص کا بیان ہو گا، کیونکہ وہ خاص تو خود واضح ہوتا ہے، بلکہ یہ نسخ شمار ہو گا اور نسخ خبر واحد کے ذریعے جائز نہیں ہے۔"

حاصل یہ کہ طواف میں وضو کی شرط کے اضافہ کرنے سے خاص کی نص پر زیادتی لازم آتی ہے جو حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

---

[98] ۔۔۔۔النسفی، عبداللہ بن احمد، ابوالبرکات(710ھ)کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار مع شرح نورالانوار علی المنار، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، 1/31۔

واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الإيمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط أن يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال۔[99]

"اور چوتھی قسم جیسا کہ نص پر زیادتی کرنا، پس یہ ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک نسخ ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ یہ تخصیص ہے اور نسخ نہیں ہے، اور یہ جیسا کہ غیر محصن زانی کی سزا میں کوڑوں پر جلاوطنی کی سزا کی زیادتی، اور قسم اور ظہار کے کفارہ میں آزاد کیے جانے والے غلام میں ایمان کی قید لگانا، کیونکہ کفارہ میں رقبہ یعنی غلام عام ہے جو مومن اور کافر دونوں کو شامل ہے، پس اس میں (مومن کی) تخصیص کرلی گئی، اور نسخ میں تبدیلی ہوتی ہے، جبکہ ایمان کی قید لگانے میں اس حکم کو برقرار رکھنا ہے نہ کی تبدیل کرنا ہے، اور اسی طرح جلاوطنی کی شرط لگانا کوڑے کی سزا کو باقی رکھنا ہے، تبدیل کرنا نہیں ہے، پس یہ نسخ نہیں ہوگا، اور یہ شرط نہیں ہے کہ زیادتی لازمی طور پر تخصیص ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ کسی حال میں بھی نسخ نہیں۔

حاصل یہ کہ اصول بزدوی میں نسخ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک نسخ نہیں بلکہ تخصیص ہے، کیونکہ نسخ میں حکم کی تبدیلی ہوتی ہے جبکہ تخصیص میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہ حکم باقی رکھتے ہوئے اس میں مزید تخصیص کی جاتی ہے۔

امام سرخسی نسخ کی بحث میں شافعیہ کے نص پر زیادتی کے اصول کے بارے اس طرح رقمطراز ہیں:

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم، وعلى قول الشافعي هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس.[100]

"اور چوتھی صورت نص پر زیادتی ہے، پس یہ ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک صورت کے لحاظ سے بیان ہے اور معنی کے لحاظ سے نسخ ہے، خواہ وہ زیادتی سبب میں ہو یا حکم میں ہو، اور امام شافعی کے

---

[99] ۔۔۔۔اصول البزدوی، 226۔

[100] ۔۔۔۔اصول السرخسی، 2/82۔

تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعے بھی جائز ہے۔"

گویا کہ نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک عام میں تخصیص کی طرح ہے، نسخ کی طرح نہیں ہے۔

جبکہ ابوزید دبوسی تقویم الادلۃ میں نسخ کی بحث کے تحت شافعیہ کا نص پر زیادتی کے بارے اصول اس طرح لکھتے ہیں:

قال الشافعی: الزیادۃ علی النص بیان ولیس بنسخ.[101]

"امام شافعی نے کہا کہ نص پر زیادتی بیان ہے، نسخ نہیں ہے۔"

گویا کہ ابوزید دبوسی کے مطابق نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک بیان کے حکم میں ہے، جبکہ اصول بزدوی میں یہ ہے کہ نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک تخصیص ہے جیسا کہ ماقبل سطور میں مذکور ہے۔

حاصل یہ کہ نص پر زیادتی کا اصول حنفیہ کی خاص کی بحث میں اور نسخ کی بحث میں ملتا ہے، اصول بزدوی اور کشف الاسرار شرح البزدوی کے مطابق خاص کی بحث میں شافعیہ نص پر زیادتی کرتے ہیں اور حنفیہ کی کتب اصول میں اس کی امثلہ بھی ذکر کی گئیں ہیں، اسی طرح نسخ کی بحث میں اصول سرخسی کے مطابق عام میں نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک تخصیص کے قبیل سے ہے، جبکہ ابوزید دبوسی کی تقویم الادلہ کی رو سے امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی بیان ہے نسخ نہیں ہے۔ اسی لیے یہ زیادتی بطور تخصیص ہو یا بیان ہو بہر صورت خبر واحد اور قیاس سے جائز قرار دیتے ہیں۔

امام ابو بکر جصاص نے الفصول فی الاصول[102] میں نص پر زیادتی کے بارے میں طویل، تفصیلی اور منفرد بحث کی ہے، جس کا حاصل اور خلاصہ درج ذیل نکات کی صورت میں یہ ہے:

1۔ نص میں زیادتی جب اس وقت ہو جبکہ ایک حکم مستقل طور پر قرار پا گیا ہو تو وہ زیادتی نسخ ہو گی۔

2۔ وہ زیادتی اگر نص سے متصل وارد ہوئی ہو تو وہ زیادتی اس نص پر معطوف ہو گی اور وہ نص اس زیادتی کے ساتھ استعمال ہو گی اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا کرنا جائز نہیں ہے۔

3۔ نص کے ساتھ ایسی زیادتی موجود ہے لیکن ان دونوں کی تاریخ کا علم نہیں ہے، تو اس کے لیے چند اصول ہیں:

---

[101]۔ تقویم الادلۃ فی اصول الفقہ، تحقیق: الشیخ خلیل محی الدین المیس، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، ط اولیٰ 1421ھ، 2001ء، 231۔

[102]۔ الجصاص، احمد بن علی، رازی (م 370ھ)، الفصول فی الاصول، تحقیق: عجیل جاسم النشمی، وزارۃ الاوقاف والشوون الاسلامیہ، ط دوم، 1414ھ، 1994ء، 2/315—320۔

(یعنی نص اور زیادتی) کو ثابت رکھیں گے، لیکن اگر صرف نص اس کی گواہی دے تو صرف اس نص کو ثابت رکھیں گے اس زیادتی کو باقی نہیں رکھیں گے۔

ب۔ اور اگر ان اصولوں میں ایسی کوئی دلالت نہ ہو جو اس زیادتی کے حکم کو ساقط کرنے اور اس کے بغیر نص کے اثبات کو ثابت کرنے پر دلالت نہ کرے تو اس صورت میں یہ حکم کیا جائے گا کہ یہ دونوں اکٹھے وارد ہوئے ہیں، اور یہ دونوں خاص اور عام کی طرح ہوں گے۔

ج۔ اسی طرح جبکہ یہ دونوں موجود ہوں اور ہمیں ان دونوں کی تاریخ کا بھی علم نہ ہو اور نہ ہی اصول میں کوئی ایسی دلالت موجود ہو جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے قضا ہونے کے وجوب پر دال ہو، تو پھر بھی ان دونوں کو اکٹھا استعمال کیا جائے گا۔

4۔ اسی طرح جب زیادتی وارد ہو، اور نص موجود ہو، اور ہمیں دونوں کی تاریخ کا علم بھی نہ ہو، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی اصول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہ ہو، اور نہ ہی لوگوں کا اس زیادتی کے بغیر نص کو استعمال کرنے کا رجحان ہو، پس ان دونوں کے اکٹھے وارد ہونے کا حکم واجب ہو گا، پس نص اس زیادتی کے ساتھ ثابت ہو گی۔

5۔ جب نص ایسی جہت سے وارد ہو کہ جس کے موجب کا علم واجب ہو، جیسا کہ کتاب اللہ کی نص یا ایسی سنت کی نص جو کہ خبر مستفیض سے ثابت ہو، اور جو زیادتی خبر واحد سے وارد ہو گی تو اس زیادتی کو اس نص کے ساتھ لاحق کرنا جائز نہیں جو نص کتاب اللہ یا خبر مستفیض سے ہو، کیونکہ یہ زیادتی اگر ثابت ہوتی تو نص کے ساتھ موجود ہوتی، جب نص ہم تک نقل ہوئی ہے تو وہ بھی اس کے ساتھ نقل ہوتی۔

نتیجہ:

1۔ پس اسی وجہ سے اس زیادتی کو نص کے ساتھ اس لحاظ سے لاحق کرنا ممتنع ہے جو جمہور کے اس کے نقل کرنے کی وجہ سے علم کو واجب کرتی ہے، اس وقت یہ زیادتی جو خبر واحد کے ذریعے ہو رہی ہے، وہ اگر ثابت بھی ہو تو وہ یا نص سے قبل ہو گی یا بعد میں ہو گی، پس اگر وہ زیادتی اس نص سے قبل تھی تو اس نص مطلق نے جو کہ اس زیادتی کے ذکر سے خالی تھی اس کو منسوخ کر دیا، اور اگر وہ زیادتی نص کے بعد تھی تو یہ آیت کے نسخ کو واجب کرتی ہے، اور کسی آیت کو منسوخ کرنا ایسی روایت کے ساتھ منسوخ کرنا جو کہ علم کو واجب نہیں کرتی جائز نہیں۔

2۔ اور اگر نص اخبار احاد سے ثابت ہو، تو اس زیادتی کا خبر واحد سے الحاق جائز ہے، اس طور پر کیونکہ کہ اس کے ساتھ اس کا نسخ بھی جائز ہے اس اعتبار سے جو ہم نے ذکر کیا کہ جب دو متضاد روایات ہوں اور ان کی تاریخ معلوم نہ ہو، اور وہ ایک ہی خطاب میں نص کے ساتھ وارد نہیں ہوئی، یعنی ایک دوسرے پر عطف کرتے ہوئے، اور جب وہ زیادتی نص کے ساتھ ایک ہی خطاب میں وارد ہوئی ہو تو یہ حقیقت میں نص پر زیادتی شمار نہیں ہو گی بلکہ حاصل یہ کہ وہ تمام (یعنی نص اور زیادتی) نص ہی

مطابق سلف اور خلف میں سے کسی ایسے شخص نے جس کی بات معتبر شمار ہوتی ہو اس نے مخالفت نہیں کی۔

شافعیہ کی کتب اصول سے نص پر زیادتی کا اصول

نص پر زیادتی کا اصول علامہ زنجانی نے تخریج الفروع علی الاصول میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ نص پر زیادتی نسخ کے حکم میں ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس میں فرق ہے، جس کی وضاحت علامہ زنجانی نے اس طرح کی ہے:

الزيادة على النص ليست نسخا عندنا وذهب أبوحنيفة رض إلى أنها نسخ فلا تجوز إلا بما يجوز النسخ به واعلم أن هذه المسألة أيضا من المسائل اللفظية في الأصول فان الخلاف فيها مبنى على الخلاف في حقيقة النسخ وما هيته فحقيقة النسخ عندنا رفع الحكم الثابت وعندهم هو بيان لمدة الحكم فان صح تفسير النسخ بالبيان صح قولهم أن الزيادة على النص نسخ من حيث أنها بيان لكمية العبادة أو كيفيتها وان صح تفسيره بالرفع لم تكن الزيادة نسخا ويتفرع عن هذا الأصل مسائل[103].

"نص پر زیادتی ہمارے (شافعیہ) کے نزدیک نسخ نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ نے نزدیک یہ نسخ ہے، اور یہ زیادتی اس دلیل کے بغیر نہیں ہو سکتی جس سے نسخ جائز ہو تا ہے، اور جان لو کہ یہ مسئلہ بھی اصول میں مسائل لفظیہ میں سے ہے، اس مسئلہ میں اختلاف نسخ کی حقیقت اور ماہیت کے اختلاف پر مبنی ہے، پس ہمارے (شافعیہ) کے نزدیک نسخ کی حقیقت ثابت حکم کا رفع ہے، اوران (حنفیہ) کے نزدیک حکم کی مدت کا بیان ہے، پس اگر نسخ کی تفسیر بیان کے ساتھ کی جائے تو پھر ان (حنفیہ) کا قول درست ہے کہ نص پر زیادتی نسخ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ زیادتی اس عبادت کی کمیت یا کیفیت کو بیان کر رہی ہے، اور اگر اس کی تفسیر رفع کے ساتھ کی جائے تو پھر یہ زیادتی نسخ نہیں ہو گی۔ اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔"

حاصل یہ کہ علامہ زنجانی شافعی کی تحریر کا حاصل یہ ہے کہ نص پر زیادتی کے بارے میں اصل اختلاف نسخ کی تعریف کی بنیاد پر ہے، شافعیہ کے نزدیک نسخ کی حقیقت ثابت شدہ حکم کا رفع ہے، اور حنفیہ کے نزدیک نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے، پس اگر نسخ کی تفسیر بیان کے ساتھ کی جائے تو پھر حنفیہ کے مطابق نص پر زیادتی نسخ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ زیادتی اس عبادت کی کمیت یا کیفیت کو بیان کر رہی ہے، اور اگر اس کی تفسیر رفع کے ساتھ کی جائے تو پھر شافعیہ کے مطابق یہ زیادتی نسخ نہیں ہو گی۔

---

[103] ۔۔۔۔ تخریج الفروع علی الاصول، ص50۔

الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر إلى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلاثة :الأولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكم المزيد عليه إذ بقي وجوبه وأجزاؤه والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع۔ الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الأولى أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ إذ كان حكم الركعتين الأجزاء والصحة وقد ارتفع ۔۔۔۔۔۔۔۔ الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمنفصل أشبه۔[104]

"نص پر زیادتی ایک قوم (یعنی حنفیہ) کے نزدیک نسخ ہے، اور ایک جماعت (یعنی شافعیہ) کے نزدیک نسخ نہیں ہے، اور زیادہ پسندیدہ قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: پس ہم کہتے ہیں کہ اس زیادتی کا نص کے ساتھ تعلق کو دیکھا جائے گا، اور اس میں تین مراتب ہیں: پہلا درجہ یہ ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس زیادتی کا اس نص سے کوئی تعلق نہیں ہے، جیسا کہ نماز اور روزہ واجب کیا، پھر زکوٰۃ اور حج واجب کر دیا، تو اس میں اس نص کا حکم تبدیل نہیں ہو گا، بلکہ اس کا وجوب بھی باقی رہے گا، اور اس پر عمل جائز ہو گا، جبکہ نسخ حکم کے رفع اور تبدیل کو کہتے ہیں، جبکہ اس صورت میں حکم مرتفع نہیں ہو گا۔ دوسرا درجہ پہلے سے بہت بعید ہے، یہ کہ وہ زیادتی نص کے ساتھ ایسے متصل ہو کہ اس کے ساتھ متحد ہو جائے، اور تعدد اور انفصال رفع ہو جائے، جیسا کہ صبح کی نماز میں دو رکعت زائد کرنا، پس یہ نسخ ہے، جبکہ ان دو رکعتوں کے جواز اور صحت کا حکم رفع ہو چکا ہے ۔۔۔۔۔۔ اور تیسرا درجہ دونوں درجات کے درمیان ہے، جیسا کہ قذف میں اسی کوڑوں پر بیس کوڑوں کی زیادتی کرنا، اس زیادتی کا نص سے ایسا انفصال نہیں ہے جیسا کہ روزہ کا نماز سے، اور نہ ہی ایسا اتصال ہے جیسا کہ رکعتوں کا اتصال ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا یہ نسخ ہے، جبکہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ یہ منفصل سے زیادہ مشابہ ہے۔"

حاصل یہ کہ امام غزالی کا موقف جمہور شافعیہ سے مختلف ہے آپ کے نزدیک نص پر زیادتی کے اصولی مسئلہ میں تفصیل ہے، جس کے تین مراتب ہیں: پہلا مرتبہ یہ کہ اس زیادتی کا اس نص سے کوئی تعلق نہ ہو تو اس میں اس نص کا حکم

---

[104] ۔۔۔۔ المستصفی من علم الاصول، 2/70۔

نص کے ساتھ ایسے متصل ہو کہ اس کے ساتھ متحد ہو جائے، اور تعدد اور انفصال رفع ہو جائے اور تیسرا درجہ دونوں درجات کے درمیان ہے، جیسا کہ قذف میں اسی کوڑوں پر بیس کوڑوں کی زیادتی کرنا، اس زیادتی کا نص سے ایسا انفصال نہیں ہے جیسا کہ پہلی صورت میں ہے اور نہ ہی ایسا اتصال ہے جیسا کہ دوسری صورت میں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا یہ نسخ ہے، جبکہ امام غزالی کے نزدیک یہ درست نہیں ہے، بلکہ یہ پہلی صورت سے زیادہ مشابہ ہے۔

جبکہ البحر المحیط میں علامہ زرکشی منخول کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

أن الزيادة على النص نسخ عندهم تخصيص عند الشافعي كما نقله عنه في المنخول هنا والنسخ لايجوز بالقياس ويجوز التخصيص به۔[105]

"بے شک نص پر زیادتی حنفیہ کے نزدیک نسخ اور امام شافعی کے نزدیک تخصیص ہے، جیسا کہ یہاں منخول میں ان کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے، اور نسخ قیاس سے جائز نہیں، البتہ اس کے ذریعے تخصیص جائز ہے۔"

حاصل یہ کہ امام زرکشی شافعی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک تخصیص کے حکم میں ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے نص پر زیادتی کا اصول

نص پر زیادتی کے اصول کے حوالے سے امام ماوردی الحاوی الکبیر میں لکھتے ہیں کہ نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے، کیونکہ نسخ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ نص اور زیادتی کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ رقمطراز ہیں:

أن الزيادة على النص لاتكون عندنا نسخا ، لأن النسخ يكون فيما لايمكن الجمع بينهما.[106]

"نص پر زیادتی ہمارے (شافعیہ) کے نزدیک نسخ نہیں ہے، کیونکہ نسخ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دونوں (نص اور زیادتی) کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔"

حاصل یہ کہ ماوردی فرماتے ہیں کہ نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے، کیونکہ نسخ اس صورت میں ہوتا ہے جب دو باتوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو اور جہاں دو امور کو جمع کرنا ممکن ہو وہاں نسخ نہیں ہوتا۔

علامہ نووی المجموع شرح المہذب میں رقمطراز ہیں:

دليلناحديث عبادة بن الصامت مرفوعا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة[107]، الحديث، ولم يفرق بين الرجل والمراة ولحديث ابي هريرة وزيد بن خالد الجهني ان النبي صلى الله عليه

---

[105] ـــــ البحر المحيط في اصول الفقه، 3/424؛ المنخول، 36۔

[106] ـــــ الحاوي الكبير، 11/9۔

ماکان حدا للرجل کان حدا للمراۃ کالجلد والرجم۔[109]

"ہماری (شافعیہ کی) دلیل عبادہ بن صامت کی مرفوع حدیث ہے، کنوارا کنوارے کے ساتھ زنا کرے تو اس کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا دو، اس روایت میں مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اس ابوہریرۃ اور زید بن خالد جہنی کی روایت بھی دلیل ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا جس نے اپنے بیٹے کے بارے استفتاء کیا تھا فرمایا کہ تیرے بیٹے پر ایک سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے، اور لفظ علی وجوب کے لیے ہوتا ہے، اسی وجہ سے جو حد مرد کے لیے ہوگی وہی عورت کے لیے ہوگی خواہ کوڑوں کی یا سنگساری کی سزا ہو۔"

حاصل یہ کہ شافعیہ نے اس عبارت میں حد زنا کے لیے جس روایت سے استدلال کیا ہے اس میں سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی قید بھی ہے، اور دوسری روایت میں حرف جار لفظ (علی) سے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ اور نص پر اس حدیث اور قیاس سے اضافہ کرتے ہیں۔

نیت کے لازمی ہونے پر امام نووی کی المجموع شرح المہذب میں رقمطراز ہیں:

(وأما الطهارة عن الحدث من الوضوء والغسل والتيمم فلا يصح شئ منها الا بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات: ولكل امرئ ما نوى[110] ولانها عبادة محضة طريقها الافعال فلم تصح من غير نية كالصلاة) (الشرح) هذا الحديث متفق على صحته رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من رواية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو حديث عظيم أحد الاحاديث التى عليها مدار الاسلام بل هو أعظمها. وهى أربعون حديثا. قد جمعتها في جزء: قال الشافعي رحمه الله يدخل في هذا الحديث ثلث العلم: وقال أيضا يدخل في سبعين بابا من الفقه. وقال غيره نحو هذه العبارة: وكان السلف يستحبون أن يبدأ كل تصنيف بهذا الحديث لكونه منبها على تصحيح النية. قال العلماء والمراد بالحديث لا يكون العمل شرعيا يتعلق به ثواب عقاب الا بالنية ولفظة انما للحصر تثبت المذكور وتنفى ما سواه: قال الخطابي

---

[107] ۔۔۔۔ السجستانی، سلیمان بن الاشعث، ابوداؤد، سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب فی الرجم، حدیث 4417، دار الکتاب العربی، بیروت۔ 4/249۔

[108] ۔۔۔۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الحدود، باب البکران یجلدان وینفیان، حدیث 6831۔ 8/171۔

[109] ۔۔۔۔ المجموع شرح المهذب، 22/47.

[110] ۔۔۔۔ البخاری۔ الجامع الصحیح، کتاب الایمان، باب کیف کان بدؤ الوحی، حدیث 1 ۔ 1/6۔

بالنيات وهي أن تعيين العبادة المنوية شرط لصحتها والله أعلم-------- واحتج أصحابنا بقول الله تعالى (وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ)[111] والاخلاص عمل القلب وهو النية والامر به يقتضي الوجوب: قال الشيخ أبو حامد واحتج أصحابنا بقول الله تعالى (إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ)[112] لان معناه فاغسلوا وجوهكم للصلاة وهذا معنى النية: ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات لان لفظة انما للحصر وليس المراد صورة العمل فانها توجد بلانية: وانما المراد ان حكم العمل لا يثبت الا بالنية ودليل آخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى) وهذا لم ينو الوضوء فلا يكون له: ومن القياس أقيسة أحدها قياس الشافعي رحمه الله وهو انها طهارة من حدث تستباح بها الصلاة فلم تصح بلانية كالتيمم۔[113]

"حدث سے طہارت وضو، غسل اور تیمم ہے، ان میں سے کوئی بھی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے بے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، اور ہر آدمی کے لیے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔ کیونکہ یہ عبادت محضہ ہے، اس کا طریقہ بھی افعال کی طرح ہے، پس یہ نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کا حکم ہے۔(تشریح)اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے اس کو بخاری اور مسلم نے اپنی صحیحین میں امیر المومنین عمر بن خطاب کی روایت سے نقل کیا ہے، یہ بہت عظیم حدیث ان احادیث میں سے ہے جن پر اسلام کا مدار ہے اور وہ چالیس احادیث ہیں ان میں سب سے عظیم حدیث ہے، ان چالیس احادیث کو میں نے ایک جزء میں جمع کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس حدیث میں تہائی علم داخل ہے، اور یہ بھی کہا کہ فقہ کے ستر ابواب میں یہ داخل ہے، ان کے علاوہ بھی اہل علم حضرات نے اس طرح کا مضمون بیان کیا ہے، اور اسلاف اس بات کو پسند کرتے تھے کہ ہر تصنیف اس حدیث سے شروع کریں تاکہ اس سے نیت کی تصحیح کی طرف توجہ ہو جائے۔ علماء نے کہا کہ حدیث کی مراد یہ ہے کہ کوئی عمل جس کا تعلق ثواب یا عقاب سے ہو وہ شرعی طور پر نیت کے بغیر معتبر نہیں، اور (إِنَّمَا) کا لفظ حصر کے لیے ہے، جو کہ مذکور کو ثابت کرتا ہے اور اس کے علاوہ کی نفی کرتا ہے، امام خطابی نے کہا کہ آپ صلی

[111] ----البینۃ 5:98۔

[112] ----المائدۃ 6:5۔

[113] ----المجموع شرح المهذب، 1/356۔

کوئی عمل حدیث کے پہلے حصہ کہ "اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے" کے بغیر معتبر نہیں، اور وہ یہ ہے کہ جس عبادت کی نیت کی گئی ہو اس کی تعیین اس عبادت کی صحت کے لیے شرط ہے۔ اللہ ہی سب سے زیادہ علم رکھنے والا ہے۔۔۔۔۔۔ اور ہمارے علماء شافعیہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اور ان لوگوں کو حکم دیا گیا کہ وہ بالکل خالص ہو کر اللہ ہی کی عبادت کریں" سے استدلال کیا ہے، اور اخلاص وہ دل کا عمل ہے اور وہ نیت ہے، اور اس کا حکم کرنا وجوب کا تقاضا کرتا ہے، شیخ ابو حامد نے کہا اور ہمارے علماء شافعیہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے لگو تو اپنا چہرہ دھولو" سے استدلال کیا، کیونکہ اس کا معنی ہے کہ نماز کے لیے اپنے چہرے دھولو، اور یہ نیت کا معنی ہے، اور سنت میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ اعمال کا دارو مدار نیت پر ہے، اس میں (انما) کلمہء حصر ہے، اور اس سے مراد عمل کی صورت نہیں وہ تو بغیر نیت کے بھی پائی جاتی ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ عمل کا حکم نیت کے بغیر ثابت نہیں ہو گا۔ اور دوسری دلیل وہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کی اس نے نیت کی، اور یہ جب اس نے وضو کی نیت نہیں کی تو وضو بھی نہ ہو گا، اور قیاس سے بہت سے دلائل ہیں، ان میں سے ایک قیاس کی دلیل امام شافعی رحمہ اللہ کا قیاس ہے کہ یہ وضو "حدث" سے طہارت ہے، تاکہ اس سے نماز ادا کرنا مباح ہو جائے، پس یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہو گی جیسا کہ تیمم نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا۔"

حاصل یہ کہ امام نووی نے وضو میں نیت کے لازمی ہونے پر دو دلائل سے استدلال کیا، ایک دلیل حدیث "انما الاعمال بالنیات" ہے، اور دوسری دلیل قیاس ہے کہ "وضو کے ذریعے "حدث" سے طہارت حاصل ہوتی ہے، تاکہ اس سے نماز ادا کرنا جائز ہو جائے، پس یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہو گی جیسا کہ تیمم نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا۔" سے استدلال کیا ہے، چونکہ شافعیہ کے نزدیک نص پر خبر واحد اور قیاس سے اضافہ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ حدیث اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک خبر واحد سے زیادتی کے اصول کا حاصل

نص پر زیادتی کا اصول حنفیہ کی خاص کی بحث میں اور نسخ کی بحث میں ملتا ہے، اصول بزدوی اور کشف الاسرار شرح البزدوی کے مطابق خاص کی بحث میں شافعیہ نص پر زیادتی کرتے ہیں اور حنفیہ کی کتب اصول میں اس کی امثلہ بھی ذکر کی گئیں ہیں، اسی طرح نسخ کی بحث میں اصول سرخسی کے مطابق عام میں نص پر زیادتی امام شافعی کے نزدیک تخصیص کے قبیل سے ہے، جبکہ ابو زید دبوسی کی تقویم الادلہ کی رو سے امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی بیان ہے نسخ نہیں ہے۔ اسی لیے یہ زیادتی بطور

خبر واحد اور قیاس سے جائز قرار دیتے ہیں۔

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک خاص کی دلالت اگرچہ قطعی ہے، اور حنفی کتب اصول سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک خاص میں خبر واحد سے زیادتی کر سکتے ہیں جو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ نسخ کے حکم میں ہو جاتی ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں، جبکہ شافعیہ کے نزدیک چونکہ یہ نسخ کے حکم میں نہیں ہوتی اس لیے یہ زیادتی جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان یا تخصیص ہے، اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو لا محالہ یہ تخصیص ہو گی، اور شافعیہ کے نزدیک تخصیص خبر واحد سے بھی درست ہے، جبکہ نسخ کی تعریف میں حنفیہ اور شافعیہ میں فرق ہے جیسا کہ سابق میں تخریج الفروع علی الاصول زنجانی کی عبارت سے اصول معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک نسخ سے مراد ثابت شدہ حکم کا رفع ہے اور حنفیہ کے نزدیک حکم کی مدت کا بیان ہے۔

علامہ زنجانی شافعی کی تحریر کا حاصل یہ ہے کہ نص پر زیادتی کے بارے میں اصل اختلاف نسخ کی تعریف کی بنیاد پر ہے، شافعیہ کے نزدیک نسخ کی حقیقت ثابت شدہ حکم کا رفع ہے، اور حنفیہ کے نزدیک نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے، پس اگر نسخ کی تفسیر بیان کے ساتھ کی جائے تو پھر حنفیہ کے مطابق نص پر زیادتی نسخ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ زیادتی اس عبادت کی کمیت یا کیفیت کو بیان کر رہی ہے، اور اگر اس کی تفسیر رفع کے ساتھ کی جائے تو پھر شافعیہ کے مطابق یہ زیادتی نسخ نہیں ہو گی۔ نیز حنفیہ کے نزدیک یہ زیادتی ایک قسم کی نسخ کے حکم میں ہو جاتی ہے لیکن نسخ نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے بھی یہ حاصل ہوا کہ ان کے نزدیک نص پر خبر واحد سے اضافہ کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ ما قبل میں غیر محصن زانی کی سزا میں سو کوڑوں پر ایک سال کی جلاوطنی کا اضافہ اور وضو کی نص میں نیت کو ضروری قرار دینا بھی حدیث کی رو سے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک خبر واحد سے استدلال کی شرائط کو دیکھا جائے تو مسئلہ کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک خبر واحد سے استدلال کی شرائط

شافعیہ کے نزدیک خاص میں خبر واحد کے ذریعے اضافہ درست ہے اسی لیے حنفیہ نے خاص کی بحث میں شافعیہ کا اصول بیان کرتے ہوئے جن مثالوں کو ذکر کیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خاص میں خبر واحد کے ذریعے اضافہ کرتے ہیں، خبر واحد سے استدلال کرنے کی شرائط شافعیہ کے نزدیک یہ ہیں:

شافعیہ کے نزدیک خبر واحد پر عمل کے لیے لیے خاص طور پر دو شرائط ہیں:

1۔ حدیث کی سند صحیح ہو۔

2۔ حدیث کی سند میں اتصال ہو۔

طرق سے اتصال پایا جاتا ہے، یا یہ کہ ان کی روایات ثقہ راویوں سے ہوتی ہیں، ان کے علاوہ کسی کی مراسیل پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک مرسل پر عمل کی پانچ شرائط ہیں:

1۔ اس مرسل روایت کو اس کے علاوہ کوئی دوسری متصل روایت بیان کر رہی ہو۔

2۔ اس روایت کو کبھی کسی دوسرے راوی نے بھی مرسلاً روایت کیا ہو، جو پہلے شیوخ کے علاوہ سے روایت کرے۔

3۔ کسی صحابی کا قول اس مرسل روایت کی تائید کرے۔

4۔ اکثر اہل علم کا قول اس روایت کی تائید کرے۔

5۔ ارسال کرنے والا ان میں سے ہو کہ جو جہالت کی علت کی وجہ سے مرسل بیان نہ کرتے ہوں۔[114]

حنفیہ کے نزدیک خبر واحد پر عمل کی تین شرائط ہیں:

1۔ راوی کی حدیث اس کی روایت کے خلاف نہ ہو، اگر اس نے اپنی روایت کے خلاف عمل کیا، یا اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دیا تو اس کے عمل کو یا فتویٰ کو لیا جائے گا، اور اس کی روایت کو نہیں لیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ اس راوی کی روایت اس کے عمل یا فتویٰ سے مقدم ہو، لیکن اگر موخر ہو تو یا اس کا حال معلوم نہ ہو تو بالاتفاق اس کی روایت پر عمل کیا جائے گا۔

2۔ خبر واحد ایسے معاملے کے بارے میں نہ ہو جس میں عموم بلویٰ ہو۔

3۔ خبر واحد اصول شرعیہ (کتاب، سنت اور اجماع) اور قیاس کے خلاف نہ ہو۔ جبکہ راوی فقہ اور اجتہاد کا حامل نہ ہو، اگر راوی فقیہ ہو اور اجتہاد کے درجے پر ہو (جیسا کہ خلفاء راشدین، عبادلہ، معاذ بن جبل اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین) تو ان کی خبر پر عمل کیا جائے گا۔[115]

اگرچہ حنفیہ بھی خاص کے حکم میں خبر واحد یا قیاس سے اضافہ کو درست نہیں گردانتے لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ خبر واحد یا قیاس کے حکم اور خاص کے حکم پر اکٹھے عمل کرنا ممکن نہ ہو، لیکن اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو اور وہ اسی صورت میں ممکن ہو گا جب کہ وہ خبر واحد یا قیاس ان شرائط کے مطابق ہو جو کہ حنفیہ نے ان سے استدلال کی صورت میں متعین کی ہیں، جیسا کہ سابق سطور میں گزرا ہے، تو اس صورت میں خاص کی نص اور خبر واحد دونوں پر ان کے درجات کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر وہ خبر واحد یا قیاس ان استدلال کی شرائط پر پورا نہیں اترتے تو پھر ان سے خاص کے حکم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا۔

---

[114]۔۔۔۔ سہیر رشار مهنا، الدکتورة، خبرالواحد فی السنة واثرہ فی الفقه الاسلامی، دار الشروق، القاهرة، 2004۔ 101۔

[115]۔۔۔۔ ایضاً، 87۔۔92۔

ہو کہ عام ایک مسئلہ پر حکم لگائے اور خاص کے خلاف پر دلالت کرے، تو اس صورت میں کیا حکم ہے؟ جمہور کے نزدیک جن میں شافعیہ بھی شامل ہیں کہتے ہیں کہ اس صورت میں حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ ظنی قطعی کے معارض نہیں ہوتا، بلکہ اس صورت میں خاص عام کو بیان کرنے والا شمار ہوگا، اس کا معارض نہ ہوگا۔[116]

---

[116] ۔۔۔۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں کچھ تفصیل ہے:

1۔ جب خاص اور عام کا زمانہ ایک ہو تو عام سے خاص کی تخصیص کی جائے گی، جیسا کہ احل اللہ البیع وحرم الربو۔ اس میں بیع عام ہے اس سے ربو کی تخصیص کر لی گئی۔

2۔ اگر خاص اور عام کا زمانہ ایک نہ ہو تو اگر خاص متاخر ہو تو وہ عام کے بعض افراد کے لیے ناسخ ہوگا۔ اگر خاص کا متاخر ہونا معلوم نہ ہو سکے تو اصولیین کے نزدیک اصول ترجیح کے مطابق خاص اور عام میں سے راجح پر عمل کیا جائے گا، اور اگر کسی ایک کی ترجیح ممکن نہ ہو سکے تو دونوں ساقط ہو جائیں گے، ان میں سے کسی پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا۔

جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ وما سقته السماء ففیه العشر (بخاری) اسی طرح ایک دوسری حدیث ہے کہ لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة (مسلم) پہلی حدیث عام ہے اور یہ تقاضا کرتی ہے کہ ہر وہ چیز جو زمین کی پیداوار ہو، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ ہو اس میں عشر ہے، جبکہ دوسری حدیث پانچ وسق کی مقدار پیداوار میں خاص ہے اس کے مطابق پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر نہیں ہے، پس یہاں پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر کے واجب ہونے میں دونوں احادیث کا تعارض ہو گیا۔

جمہور نے دوسری حدیث پر عمل کیا یعنی خاص پر عمل کیا، اور اس حدیث کو پہلی حدیث عام کی وضاحت قرار دیا، اور پانچ وسق سے کم میں عدم وجوب عشر کا حکم دیا، کیونکہ ان کے نزدیک خاص کی دلالت قطعی ہے، تو وہ عام جس کی دلالت ظنی ہے اس کے معارض نہ ہوگا۔

جبکہ حنفیہ نے س پہلی حدیث کے عام پر عمل کیا، اس کے مطابق پانچ وسق سے کم پیداوار میں بھی عشر واجب کیا، کیونکہ ان کے نزدیک عام کی دلالت قطعی ہے، اور کبھی یہ خاص کے معارض ہو جاتا ہے اور اس کی دلالت بھی قطعی ہے، تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عام پر عمل کیا جائے، کیونکہ یہ ان افراد کو بھی شامل ہے جن کو خاص بھی شامل نہیں ہے، اور یہ فقراکے لیے زیادہ نفع مند ہے، پس عام پر عمل کو ترجیح دی جائے گی۔ النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیة اللغویة، 34۔

نص پر زیادتی حنفیہ کے نزدیک نسخ کے حکم میں ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ زیادتی جائز ہے، منسوخ کی چار انواع بیان کی ہیں، ان میں سے چوتھی نوع اسی قبیل سے ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں منقول ہے:

المنسوخ أنواع أربعة: التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه فی الحكم۔۔۔۔۔۔ واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا وقال الشافعی انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفی على الجلد وزيادة قيد الإيمان فی كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة فی الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفی قيد الإيمان تقرير لا تبديل وكذلك فی شرط النفی تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط أن يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال۔[117]

"منسوخ کی چار انواع ہیں: تلاوت اور حکم کا منسوخ ہونا، تلاوت کے بغیر صرف حکم کا منسوخ ہونا، حکم کے بغیر صرف تلاوت کا منسوخ ہونا، حکم میں وصف کا منسوخ ہونا۔۔۔۔۔۔ اور قسم چہارم نص پر زیادتی کی طرح ہے، پس یہ ہمارے (حنفیہ) کے نزدیک نسخ ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ یہ تخصیص ہے، نسخ نہیں ہے۔ اور اس کی مثال کوڑوں کی سزا پر جلاوطنی کی زیادتی ہے، اور قسم اور ظہار کے کفارہ میں غلام کے مومن ہونے کی قید کی زیادتی ہے، یہ وضاحت کی کہ غلام کا لفظ عام ہے، جو کافر اور مومن دونوں کو شامل ہے، پھر اس میں تخصیص کی گئی، جبکہ نسخ تبدیلی ہوتی ہے، اور اس غلام میں ایمان کی قید لگانا تقریر ہے یعنی اس حکم کو برقرار رکھنا ہے، تبدیل کرنا نہیں ہے، اسی طرح جلاوطنی کی شرط لگانا وہ کوڑوں کی سزا کو برقرار رکھنا ہے، تبدیل کرنا نہیں ہے، پس یہ نسخ نہیں ہے، اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ زیادتی لازمی طور پر تخصیص ہی ہو بلکہ ہر حال میں یہ نسخ نہیں ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک منسوخیت کی قسم چہارم حکم میں وصف کا منسوخ ہونا ہے، یہ شافعیہ کے نزدیک نسخ نہیں بلکہ تخصیص ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نص پر زیادتی کی طرح ہے جو حنفیہ کے نزدیک نسخ ہوتا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بیان جبکہ امام شافعی کے نزدیک تخصیص ہے۔ نوٹ: (اس اصول پر تفصیلی بحث نص پر زیادتی کے اصول کے تحت ہو چکی ہے۔)

[117] ۔۔۔۔ اصول البزدوی، ص226۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

شافعیہ کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہوتا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجاز میں عموم ہوتا ہے، امام بزدوی شافعیہ کے نزدیک عموم مجاز کے اصول کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

ومن أصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك أن النبي عليه السلام قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء[118] فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى أن يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين[119] والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموله فإذا ثبت المطعوم به مراد سقط غيره۔[120]

"شافعی علماء میں سے بعض نے یہ کہا کہ عموم میں مجاز نہیں ہے، اور اس کی وضاحت اس مثال سے اس طرح کی کہ بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طعام کو طعام کے بدلے مت بیچو مگر یہ کہ برابر ہو۔ پس امام شافعی نے اس سے اس حکم کے عموم پر استدلال کیا ہے۔ اور اس سے انکار کیا ہے کہ ابن عمر کی حدیث اس کے معارض ہے جس میں ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ صاع کا لفظ اس کے لیے مجاز ہے جو اس صاع کے اندر آتا ہے، اور اس میں کوئی عموم نہیں ہے، پس جس اس سے کھائی جانے والی شے ثابت ہو گئیں تو اس کے علاوہ کا احتمال ساقط ہو گیا۔"

حاصل یہ کہ اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہوتا، کیونکہ جو شے مجاز کے ساتھ ثابت ہو گی اس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رہتا، اس لیے مجاز میں عموم نہیں ہے۔

---

[118]۔۔۔ مسلم بن حجاج، ابوالحسین، الجامع الصحیح، کتاب المساقاۃ، باب بیع القلادۃ فیها خرز و ذهب، حدیث 1591، تحقیق ابوصهیب الکرمی، بیت الافکار الدولۃ، الریاض، 1419ھ، 1998ء۔ 648۔

[119]۔۔۔ احمد بن حنبل، المسند، تحقیق: شعیب الارنوط، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، 1420ھ، 1999ء، حدیث 5885، مسند عبداللہ بن عمر، 10/125۔

[120]۔۔۔ اصول البزدوی، 75؛ اصول السرخسی، 1/171۔

شافعیہ کی کتب اصول میں عموم مجاز کا اصول منقول ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کو شافعیہ کا اصول قرار دیا جائے جیسا کہ زرکشی البحر المحیط میں عموم مجاز کے بارے لکھتے ہیں:

ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإيراد بعض الأفراد فلا يثبت الكل۔۔۔۔۔۔واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده منقولا في كتب الشافعية ولا يتصور الخلاف في قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على قولهم إن العلة الطعم لا على عدم عموم المجاز وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص لا يصح دخول المجاز في الاسم العام۔[121]

"بعض شافعیہ کی جانب سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اتفاقی طور پر ناپی جانے والی اشیاء سے (جو اس پیمانے کے اندر ہوتی ہے وہ) کھائی جانے والی شے ہی مراد لی گئی ہے، اس کے علاوہ کا کوئی احتمال ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ مجاز ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ہوتا ہے اور اس شے کے بعض افراد مراد لے لینے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، تو اس وجہ سے تمام افراد یعنی عموم ثابت نہیں ہوتا۔۔۔۔۔۔اور جان لو کہ عموم مجاز کے معدوم ہونے کا قول ایسا قول ہے جو ہم نے شافعیہ کی کتب میں منقول نہیں پایا، اور ہمارے اس قول میں کوئی اختلاف متصور بھی نہیں ہو سکتا کہ میرے پاس تیر انداز سردار آئے سوائے زید کے، اور اسی طرح صاع کو مطعوم کے ساتھ خاص کرنا یہ اس پر مبنی ہے اس کی علت طعم ہے، اس پر مبنی نہیں کہ یہ عموم مجاز کے معدوم ہونے کہ وجہ سے ہے، اور قاضی عبدالوہاب نے ملخص میں کہا ہے کہ عام کے اسم میں مجاز کو داخل کرنا صحیح نہیں ہے۔"

زرکشی کی تحقیق کے مطابق عموم مجاز کے معدوم ہونے کا قول کتب شافعیہ میں منقول ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کو شافعیہ کا اصول قرار دیا جائے۔

[121] ۔۔۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ 3/15۔

شافعیہ کی کتب کی رو سے عموم مجاز کا ثبوت

شافعیہ کے نزدیک عموم مجاز کے جواز کے حوالے سے بہت سی فروعات موجود ہیں، جیسا کہ ماوردی الحاوی الکبیر میں عموم مجاز کے جواز کے حوالے سے چند فروعات کا ذکر کرتے ہیں:

قال الشافعي: (قال) ولو قال لها أنت حرة يريد بها الطلاق ولأمته أنت طالق يريد العتق لزمه ذلك. قال الماوردي: وهذا صحيح، أما صريح العتق فهو كناية في الطلاق إجماعًا فإذا قال الرجل لامرأته، أنت حرة أو أنت معتقة، يريد طلاقها، طلقت۔[122]

"امام شافعی نے کہا: کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو آزاد ہے، اور اس سے طلاق مراد لی، یا اپنی باندی کو کہا تجھے طلاق ہے اور اس سے مراد آزاد کرنا لیا، تو یہ لازم ہو گیا۔ ماوردی نے کہا کہ یہ بات صحیح ہے، کیونکہ آزادی کا لفظ صریح طور پر بولنا یہ بالاجماع طلاق کے لیے کنایہ ہوتا ہے، پس جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا تو آزاد ہے، یا تو آزاد کی گئی ہے اور اس سے طلاق مراد لی، تو طلاق ہو گئی۔"

حاصل بحث

اصول بزدوی سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہوتا، کیونکہ جو شے مجاز کے ساتھ ثابت ہو گی اس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رہتا، اس لیے ان کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہے۔

جبکہ البحر المحیط میں زرکشی کی تحقیق کے مطابق عموم مجاز کے معدوم ہونے کا قول کتب شافعیہ میں منقول ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کو شافعیہ کا اصول قرار دیا جائے، البتہ یہ اصول بعض شافعیہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان حضرات شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ہوتا ہے، اوراس کے بعض افراد مراد لے لینے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، تواس وجہ سے اس لفظ کے تمام افراد مراد لینے کی حاجت نہیں رہی، گویا کہ مجاز میں عموم ثابت نہیں ہوا۔

الحاوی الکبیر المعروف مختصر المزنی میں امام شافعی کی جن فروعات کو پیش کیا گیا ہے وہ وہی ہیں جو حنفیہ نے اپنی کتب اصول میں نقل کی ہیں، ان سے عمومِ مجاز کے جواز کا ثبوت ملتا ہے۔

---

[122] ۔۔۔۔الحاوی الکبیرشرح مختصر المزنی۔10/164۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفیہ کے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہوتا، البتہ شافعیہ کے نزدیک مشترک میں عموم ہوتا ہے، اس اصول کے حوالے سے المنار کی شرح جامع الاسرار میں شارح رقمطراز ہیں:

المشترك۔۔۔۔وحكمه۔۔۔۔۔(ولاعموم له)اعلم ان عند الشافعي رحمه الله والباقلاني وجماعة من المعتزلة:يجوز ان يرادبالمشترك كل واحدمن معنييه او معانيه،بطريق الحقيقةاذا صح الجمع بينهما۔وعند بعض اصحاب الشافعي يجوز اطلاقه عليها مجازا لا حقيقة وعنداصحابناوبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبدالله البصري من المعتزلةلايصح ذلك حقيقة ولا مجازا۔[123]

" مشترک۔۔۔۔اور اس کا حکم یہ ہے۔۔۔۔۔اور اس میں عموم نہیں ہوتا، جان لو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اور باقلانی اور معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک مشترک میں ہر ایک کے دو یا زائد معانی میں سے ہر ایک حقیقت کے طریقہ پر جائز ہے بشرطیکہ دونوں معانی کو جمع کرنا صحیح ہو۔اور بعض علماء شافعیہ کے نزدیک دوسرے معانی پر اس کا اطلاق حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازی طور پر ہوگا، اور ہمارے علماء احناف اور علماء شافعیہ میں سے بعض محققین کے نزدیک اور تمام اہل لغت اور ابوہاشم اور ابوعبداللہ بصری جو معتزلہ میں سے ہیں ان کے نزدیک یہ ہے کہ دوسرے معانی پر اس لفظ کا اطلاق نہ حقیقت کے طور پر ہوگا اور نہ ہی مجاز کے طور پر ہوگا۔"

گویا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک مشترک میں عموم ہے اور اسی اصول کے حوالے سے ملاجیون نورالانوار شرح المنار میں محل اختلاف کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ:

المشترك۔۔۔۔وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به۔۔۔۔ولاعموم له اي للمشترك عندنافلايجوز ارادة معنييه معا،وقال الشافعي رحمه الله يجوزان يراد به المعنييان معا۔۔۔۔۔تحريرمحل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحدفي زمان واحدكل من المعنيين على ان يكون مراداومناطاللحكم ،ام لا۔فعندنا لايجوز ذلك ۔۔۔۔وعنده يجوزذلك بشرط ان لايكون بينهمامضادة،فاذا كا ن بينهمامضادة كالحيض

[123] ۔۔۔۔جامع الاسرار شرح المنار،317۔

وتحقيق كل ذلك في التلويح۔[124]

"مشترک۔۔۔۔اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی میں غوروخوض کی شرط کے ساتھ توقف کیا جائے گا تاکہ اس پر عمل کرنے کے لیے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے،۔۔۔۔۔۔اور اس میں عموم نہیں ہے،یعنی ہمارے احناف کے نزدیک مشترک میں عموم نہیں پس دونوں معانی اکٹھے مراد لینا جائز نہیں ہے،اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں معانی بیک وقت مراد لینا ائز ہے۔۔۔۔ محل نزاع یہ معلوم ہوتا ہے کہ کیا ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں دو معانی اس لحاظ سے مراد لیے جاسکتے ہیں یا نہیں کہ وہ دونوں ہی مراد ہوں اور حکم کا مدار بھی ہوں؟ پس ہمارے احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں ۔۔۔۔۔۔اور امام شافعی کے نزدیک یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں آپس میں کوئی تضاد نہ ہو،پس اگر ان کے مابین تضاد ہو گا جیسا کہ حیض اور طہر ہے تو بالاجماع دونوں معانی اکٹھے مراد لینا جائز نہیں ہو گا،اسی طرح تمام معانی کو بحیثیت مجموعی مراد لینا بھی بالاتفاق جائز نہیں ہے،اس بحث کی تحقیق تلویح میں ہے۔"

گویا کہ حاصل یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معانی بن سکتے ہیں تو کیا ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں وہ دونوں معانی مراد لیے جاسکتے ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں آپس میں کوئی تضاد نہ ہو۔

شافعیہ کی کتب اصول سے مشترک میں عموم کا اصول

امام شافعی کے نزدیک عمومِ مشترک مراد لینے کی صورت اس طرح ہے جیسا کہ کہ تفتازانی تلویح میں رقمطراز ہیں:

وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهذا معنى عموم المشترك۔[125]

"اور امام شافعی کے نزدیک دونوں معانی کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ جب کوئی قرینہ نہ پایا جارہا ہو تو اس لفظ کو دونوں معانی پر محمول کرنا واجب ہے،اور ان میں سے کسی ایک معنی پر کسی قرینہ کے بغیر محمول نہیں کیا جائے گا،اور عموم مشترک سے یہی مراد ہے۔"

گویا کہ قرینہ بنیاد پر کسی ایک معنی کو مراد لیں گے وگرنہ دونوں معانی کو مراد لینا واجب ہے۔

---

[124]۔۔۔۔نور الانوار شرح المنار،2/186؛شرح التلويح،2/121۔

[125]۔۔۔۔شرح التلويح،2/121۔

هل فى المشترك عموم: الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للقاضى والشافعى لأن المشترك لم يوضع للجمع مثاله القرء للطهر والحيض والجارية للسفينة والأمة والمشترى للكوكب السعد، وقابل البيع۔۔۔۔۔ إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ[126]۔۔۔۔۔ لكن الأظهرعندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر الشىء لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة إستغفار و دعاء ومن الأمة دعاء وصلوات۔[127]

"کیا مشترک میں عموم ہے؟ وہ اسم جو دو افراد پر صادق آرہاہو اس میں ہمارے نزدیک عموم کا دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے، البتہ قاضی باقلانی اور امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ مشترک لفظ تمام معانی کو جمع کرنے کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہوتا، اس کی مثال کہ قرء کا لفظ طہر اور حیض کے لیے، جاریہ کا لفظ کشتی اور باندی کے لیے، اور مشتری کا لفظ سعد سیارہ اور خریدار کے لیے وضع کیا گیا ہے۔۔۔۔۔ بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمتیں اور استغفار کرتے رہتے ہیں اے ایمان والو تم بھی ان پر درود بھیجو۔۔۔۔۔ لیکن میرے نزدیک زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس لفظ (یصلون) کا اطلاق دو معانی پر کیا گیا ہے ایک ایسے معنی کے مقابلے میں جو دو معانی کے مابین مشترک ہے، اور وہ کسی چیز کے حکم کی طرف اس کے شرف اور اس کی حرمت کی وجہ سے توجہ دلانا ہے، اور وہ توجہ اللہ کی طرف سے مغفرت کے ساتھ اور فرشتوں کی طرف سے دعاء مغفرت اور دعا کے ساتھ، اور امت کی طرف سے دعا اور رحمتیں بھیجنے کی درخواست کے ساتھ ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ کوئی لفظ جس کا اطلاق دو معانی پر کیا گیا ہو اور وہ ایک ایسے معنی کے مقابلے میں جو دو معانی کے مابین مشترک ہے پر دلالت کر سکتا ہے۔

جبکہ اسنوی التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول میں اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ:

إذا لم يمتنع الجمع بين مدلولى المشترك فهل يجوز استعماله فيهما: فيه مذهبان: الصحيح وهو الذى ذهب إليه الشافعى واختاره ابن الحاجب يجوز واختار الإمام فخر الدين أنه لا يجوز وقيل يمتنع فى اللفظ المفرد ويجوز فى التثنية والجمع لتعدده، وفى الإحكام للآمدى عن ابى الحسين البصرى أنه يجوز فى النفى دون الإثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف

---

[126]۔۔۔۔ الاحزاب 56:33۔

[127]۔۔۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/290۔

فهل يجب حمل اللفظ الصالح للمعنيين عليهما معا إذا لم تقم قرينة على شيء فيه مذهبان: مذهب الشافعي أنه يجب احتياطا في تحصيل مراد المتكلم لأنا إن لم نحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حملناه على واحد لزم الترجيح بلا مرجح وفي البرهان لإمام الحرمين أن الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته و مجازه أيضا قال ولقد اشتد نكير القاضي على القائل به۔[128]

"جب مشترک کے دونوں مدلول کو جمع کرنا ممنوع نہ ہو تو کیا اس کو دونوں مدلول میں استعمال کرنا جائز ہے؟ اس میں دو مذہب ہیں: صحیح وہ ہے جس کو امام شافعی اور ابن حاجب نے اختیار کیا ہے کہ جائز ہے، جبکہ امام فخر الدین نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ ناجائز ہے، اور بعض نے کہا کہ مفرد لفظ میں ممنوع ہے، جبکہ تثنیہ اور جمع میں تعدد ہونے کی وجہ سے جائز ہے، آمدی نے الاحکام میں ابو الحسین بصری کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں ہے، کیونکہ سلب عموم کا فائدہ دیتا ہے پس اس سے تعدد ہو جائے گا جبکہ اثبات اس کے خلاف ہے، اس بات کو بیضاوی نے بھی بیان کیا ہے جس میں غرابت ہے، جبکہ آمدی نے اس میں توقف کیا ہے پس انہوں نے ان میں سے کسی کو اختیار نہیں کیا۔ پس جب آپ نے یہ جان لیا تو کیا وہ لفظ جو دو معانی کی صلاحیت رکھتا ہے اس کو اکٹھے ان دونوں معانی پر محمول کرنا واجب ہے جبکہ کوئی قرینہ بھی نہ موجود ہو، اس میں دو مذہب ہیں: امام شافعی کا مذہب یہ کہ احتیاط کے طور پر یہ واجب ہے کہ متکلم کی مراد حاصل کرنے کے لیے دونوں معانی پر محمول کیا جائے، کیونکہ اگر ہم ان میں سے اس لفظ کو کسی ایک معنی پر بھی محمول نہیں کریں گے تو اس پر عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا، یا اگر ہم کسی ایک معنی پر محمول کریں گے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، البرہان میں امام الحرمین میں یہ کہتے ہیں کہ امام شافعی لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے کے ساتھ مجازی معنی پر محمول کرنے کو بھی واجب قرار دیتے ہیں، اور قاضی باقلانی نے اس قول کے قائل پر سخت نکیر کی ہے۔"

اسنوی نے مختلف اقوال ذکر کیے ہیں جس میں امام شافعی کے حوالے سے یہ قول نقل کیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مشترک کے دونوں مدلول کو جمع کرنا ممنوع نہ ہو تو اس کو دونوں مدلول میں استعمال کرنا جائز ہے۔

---

[128] ۔۔۔۔الاسنوی، عبدالرحیم بن حسن، جمال الدین، ابومحمد، (م772ھ) التمهيد فی تخريج الفروع علی الاصول ، تحقيق: محمد حسن هيتو، موسسة الرسالة، بيروت، ط دوم 1401ھ، 1981ء۔ 1/176۔

شافعیہ عموم مشترک کے قائل ہیں، لیکن عملی طور پر فروعات میں دلائل اور قرائن کی بنیاد پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کتاب الام میں ارشاد باری تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ثلاثۃ کا لفظ خاص ہے، اس کے تحت مدخول بہا کی عدت کے بارے لکھتے ہیں:

> أخبرنا الشافعي قال الله تبارك وتعالى: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [129]، قال الشافعي رضي الله عنه والأقراء عندنا والله أعلم الأطهار۔ فإن قال قائل ما دل على أنها الأطهار وقد قال غيركم الحيض؟ قيل له دلالتان أولهما الكتاب الذي دلت عليه السنة والآخر اللسان فإن قال وما الكتاب قيل قال الله تبارك وتعالى: إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ [130]،۔۔۔۔ أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري قال حدثنا سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت [131] قال إذا طعنت المطلقة في الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها ولا ترثه ولا يرثها۔ [132]
>
> "امام شافعی نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں، امام شافعی کہتے ہیں کہ قروء سے مراد ہمارے نزدیک جبکہ اللہ کو زیادہ علم ہے: اطہار ہیں، پس اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ کون سی دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد اطہار ہیں، جبکہ دوسرے مذہب میں اس سے مراد حیض ہے؟ تو اس کو جواب دیا جائے گا کہ اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک وہ کتاب کہ جس پر سنت دلالت کرتی ہے، پھر اگر کہا جائے کہ کتاب اللہ کی وہ کون سی دلیل ہے تو اس کے بارے کہا جائے گا کہ وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت پر طلاق دو،۔۔۔۔ ہمیں خبر دی سفیان بن عیینہ نے زہری سے انہوں نے کہا کہ ہمیں حدیث بیان کی سلیمان بن یسار سے انہوں نے زید بن ثابت سے روایت کی کہا کہ جب مطلقہ تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو وہ اس طلاق دینے والے شوہر سے بری (آزاد) ہو گئی اور وہ مرد اس عورت سے آزاد ہو گیا، پھر نہ تو یہ عورت اس مرد کی وارث بنے گی اور نہ وہ مرد اس عورت کا وارث بنے گا۔"

---

[129] ۔۔۔۔البقرۃ2:228۔

[130] ۔۔۔۔الطلاق65:1۔

[131] ۔۔۔۔الشافعي، محمد بن ادريس، مسند الامام محمد بن ادريس الشافعي، حديث1412، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان۔ 297۔

[132] ۔۔۔۔کتاب الام، 1/53، 52۔

تیسرے حیض میں داخل ہونے کے بعد ہی کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ تیسرے حیض کو مکمل شمار کرتے ہیں جبکہ شافعیہ تیسرے حیض کا شروع ہو جانا کافی سمجھتے ہیں، شافعیہ تین طہر مراد لیتے ہیں جبکہ حنفیہ تین مکمل حیض مراد لیتے ہیں، اس طرح گویا کہ لفظ خاص ثلاثۃ پر عمل ہر دو مذاہب کا ہے، اس مسئلہ کی تفصیلی بحث سابق سطور میں خاص کی بحث کے تحت گزر چکی ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عموم مشترک کے کسی حد تک قائل ہیں، لیکن عملی طور پر فروعات میں دلائل اور قرائن کی بنیاد پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیتے ہوئے اس پر عمل کرتے ہیں۔

نہایۃ المطلب فی درایۃ المذہب میں امام الحرمین الجوینی رحمہ اللہ یوں فرماتے ہیں:

فيتحصّل من ذلك أن القُرء من الأسماء المشتركة۔۔۔۔۔۔۔ومن علوّقدر الشافعي رضي الله عنه أنه لم يتعلق في هذه المسألة باللغة لمّا رأى أصولَها متفاوتة، واعتقد أنه من الأسماء المشتركة، وطلب متعلّقاً من الشريعة، فاستمسك بقوله تعالى: فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ،[133] وإليه أشار المصطفى صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن عمر؛ إذ قال: "فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء"، ثم إذا استقبلت ذاتُ الأقراء العدة، فلا شك أنها معتدة في زمان الطهر والحيض، ولكن أجمع العلماء على أن الاعتداد يقع بأحد الطورين، وهو المقصود، والآخر لا بد منه؛ فإن حكم العدة لا(ينقطع)، ثم رأى الشافعي(الاحتساب)في العدة(بالوقت)الذي تتهيأ المرأة فيه للاستمتاع في النكاح. هذا بيان مذهب الشافعي۔۔۔۔۔۔ نقول: ثبت من مذهب الصاحب رضي الله عنه أن القرء هو الطهر، هذا هو الأصح إلى أن نفرع(على)قول الانتقال.[134]

"پس اس سے یہ حاصل ہوا کہ بے شک قرء اسماء مشترکہ میں سے ہے۔۔۔۔۔امام شافعی رضی اللہ عنہ کی بلند شان ہو، آپ نے اس مسئلہ کو لغت سے متعلق نہیں کیا، جب آپ نے اس کے معانی میں فرق دیکھا تو یہ خیال کیا کہ یہ اسماء مشترکہ میں سے ہے، اور پھر اس سے متعلق شریعت کے مصادر میں غور کیا اور قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ: "پس تم ان عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو" سے استدلال کیا، اور عبد اللہ بن عمر کی حدیث میں اسی طرف حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "پس یہی وہ عدت ہے کہ جس کا اللہ نے حکم دیا کہ عورتوں کو اس میں طلاق دیا کرو"۔ پھر جب حیض والی عورتوں کی عدت شروع ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ

---

[133] ۔۔۔۔الطلاق 65:1۔

[134] ۔۔۔۔نهاية المطلب في دراية المذهب، 15/146۔

دونوں یعنی حیض یا طہر میں سے کسی ایک سے ہو گا، اور یہی مقصود ہے اور دوسرا یعنی حیض یا طہر اس کے لیے ضروری ہے، پس عدت کا حکم الگ الگ نہیں ہوتا، پھر امام شافعی عدت کو اس وقت کے ساتھ شمار کیا کہ جس وقت میں نکاح کے ساتھ عورت استمتاع کے لیے تیار ہوتی ہے۔ یہ امام شافعی کے مذہب کا بیان ہے۔۔۔ ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی کے مذہب میں یہ ثابت ہوا کہ قرء سے مراد طہر ہے، یہی زیادہ صحیح قول ہے کہ جس پر ہم حیض اور طہر کے انتقال کو متفرع کر سکتے ہیں۔"

پس اس اقتباس سے یہ معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک محض اصولی طور پر مشترک میں عموم ہے، لیکن پھر جب ان میں سے کسی ایک معنی کو دلائل اور قرائن کی بنیاد پر راجح قرار دیتے ہیں، تو پھر وہی راجح معنی متعین ہو جاتا ہے، جبکہ مشترک میں شامل اس لفظ کے تمام معانی شامل ہوتے ہیں۔

حاصل بحث

احناف نے مشترک کے بارے اصول اس طرح نقل کیا کہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں دو معانی اس لحاظ سے مراد لیے جاسکتے ہیں یا نہیں کہ وہ دونوں ہی مراد ہوں اور حکم کا مدار بھی ہوں؟ احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں آپس میں کوئی تضاد نہ ہو، پس اگر ان کے مابین تضاد ہو گا جیسا کہ حیض اور طہر ہے تو بالاجماع دونوں معانی اکٹھے مراد لینا جائز نہیں ہو گا، اسی طرح تمام معانی کو بحیثیت مجموعی مراد لینا بھی بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے یہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ علامہ اسنوی التمہید میں رقمطراز ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مشترک کے دونوں مدلول کو جمع کرنا ممنوع نہ ہو تو اس کو دونوں مدلول میں استعمال کرنے کے بارے میں دو مذہب ہیں صحیح وہ ہے جس کو امام شافعی اور ابن حاجب نے اختیار کیا ہے کہ جائز ہے، البتہ امام فخر الدین نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ ناجائز ہے، اور بعض نے کہا کہ مفرد لفظ میں ممنوع ہے، جبکہ تثنیہ اور جمع میں تعدد ہونے کی وجہ سے جائز ہے، آمدی نے الاحکام میں ابوالحسین بصری کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں ہے، جبکہ آمدی نے اس میں توقف کیا ہے پس انہوں نے ان میں سے کسی کو اختیار نہیں کیا۔

پس جب یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ لفظ جو دو معانی کی صلاحیت رکھتا ہے اس کو اکٹھے ان دونوں معانی پر محمول کرنا واجب ہے جبکہ کوئی قرینہ بھی نہ موجود ہو تو اس میں امام شافعی کا مذہب یہ کہ احتیاط کے طور پر یہ واجب ہے کہ متکلم کی مراد حاصل کرنے کے لیے دونوں معانی پر محمول کیا جائے، کیونکہ اگر ہم ان میں سے اس لفظ کو کسی ایک معنی پر بھی محمول نہیں کریں گے تو اس پر عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا، یا اگر ہم کسی ایک معنی پر محمول کریں گے تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی، البرہان میں امام

دیتے ہیں، جبکہ قاضی باقلانی نے اس قول کے قائل پر سخت نکیر کی ہے۔

امام غزالی کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جس کو وہ ایک دوسرے پیرائے میں اس طرح ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی لفظ جس کا اطلاق دو معانی پر کیا گیا ہو اور وہ ایک ایسے معنی کے مقابلے میں جو دو معانی کے مابین مشترک ہے پر دلالت کر سکتا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ہر حال میں مشترک میں عموم مراد لینا ضروری نہیں بلکہ جب قرائن سے ایک معنی متعین ہو رہے ہوں تو دوسرا معنی ترک کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ قرء کے معانی میں سے ایک معنی طہر کو متعین کر لیا گیا ہے، اسی طرح نہایۃ المطلب فی درایۃ المذہب میں امام الحرمین جوینی کی بھی یہی تحقیق معلوم ہوتی ہے۔

باب دوم

امر اور نہی اور اس سے متعلقہ اصولی مباحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

شافعیہ کے نزدیک امر مطلق کا مصداق وجوب معلوم ہوتا ہے البتہ اگر اس کے خلاف پر کوئی قوی دلیل پائی جائے تو پھر اسی کے مطابق حکم ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کی کتب اصول میں سے اصول سرخسی میں شافعیہ کے حوالے سے امر مطلق کا اصول اس طرح بیان کیا گیا ہے:

فأما الكلام في موجب الامر، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الالزام إلا بدليل. وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعي، فقد ذكر في أحكام القرآن في قوله: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[135] أنه يحتمل أمرين. وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الاطلاق، وهكذا قال في العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم، وزعموا أنه جزم على أن الامر للوجوب في سائر كتبه.[136]

"امر کے موجب کے بارے میں یہ ہے کہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بغیر کسی دلیل کے مطلق امر کا موجب لازم کرنا ہے۔ اصحاب شافعی میں سے ابن سریج کا خیال یہ ہے کہ امر کا موجب توقف کرنا ہے، یہاں تک کہ دلیل سے اس کی مراد واضح ہو جائے، اور ان کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ یہ امام شافعی کا مذہب بھی ہے، پس انہوں نے احکام القرآن میں آیت کے تحت ذکر کیا ہے پس تم کو جو عورتیں پسند ہوں ان سے نکاح کرو، یہ قول دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ جبکہ اکثر شافعی علما نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا، اور کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم مطلق طور پر نہیں ہے، اور اسی طرح عموم کے بارے میں بھی کہا کہ یہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے، اس طرح کہ کوئی ایسی دلیل وارد ہو جائے کہ جو اس کی تخصیص کر دے، اگرچہ ظاہر طور پر اس میں ان کے نزدیک عموم ہی ہو، اور ان علما کا خیال ہے کہ امام شافعی نے اپنی باقی کتابوں میں اس بات پر جزم کیا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔"

حاصل یہ کہ جمہور کے نزدیک امر مطلق کا مصداق الزام یعنی وجوب ہے البتہ اگر کوئی دلیل اس کے برعکس پائی جائے گی تو پھر اسی کے مطابق حکم ہوگا۔

---

[135] ۔۔۔۔النساء 4:3۔

[136] ۔۔۔۔اصول السرخسی، ا/15؛ الفصول فی الاصول، 2/87؛ اصول البزدوی، 21؛ البیہقی، احمد بن حسین، ابوبکر (458ھ)، احکام القرآن للامام محمد بن ادریس الشافعی تحقیق: عبد الغنی عبد الخالق، دار احیا العلوم، بیروت، ط اولیٰ 1410ھ، 1990ء، 194۔

شافعیہ کی کتب اصول کے امر کے متعلق اقوال

اسنوی نے التمہید میں امر کی دلالت کے بارے جمہور اور خاص طور پر امام شافعی کا قول یہ نقل کیا ہے:

الأمر سواء كان بلفظ افعل كانزل واسكت أو اسم الفعل كنزال ومه والمضارع المقرون باللام كقوله تعالى: وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ [137] فيه مذاهب، أصحها عند الجمهور كالآمدي والإمام فخر الدين وأتباعهما أنه للوجوب إذا لم تقم قرينة تدل على خلافه، وقال إمام الحرمين في البرهان والآمدي في الإحكام إنه مذهب الشافعي وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع إن الأشعري نص عليه۔[138]

"امر خواہ وہ افعل کے لفظ سے ہو جیسا کہ اتر جا، خاموش ہو جا، یا اسم الفعل سے ہو جیسا کہ اتر جا، چھوڑ دے، اور مضارع جو لام سے ملا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اور وہ اپنے ہتھیار لے لیں، اس میں کئی مذاہب ہیں، ان میں سے جمہور جیسا کہ آمدی، امام فخر الدین رازی اور ان دونوں کے متبعین کے نزدیک زیادہ صحیح قول وجوب کا ہے بشرطیکہ اس کے خلاف پر کوئی قرینہ بھی دلالت نہ کر رہا ہو۔ امام الحرمین جوینی نے البرہان فی اصول الفقہ میں اور آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں یہ کہا ہے کہ امام شافعی کا مذہب یہی ہے، اور شیخ ابو اسحاق شیرازی نے شرح اللمع میں کہا ہے کہ امام ابو الحسن اشعری نے اس پر نص بیان کی ہے۔"

حاصل یہ کہ جب تک کوئی قرینہ نہ ہو تو امر وجوب کے لیے ہو گا۔

اسی طرح امام الحرمین ابو المعالی الجوینی البرہان فی اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

والذي أراه في ذلك قاطعا به: أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة تشعر بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت وألزمت أو ما شاكل ذلك۔[139]

"اور اس بارے میں جو بات میں قطعی طور پر دیکھتا ہوں یہ کہ ابو الحسن اشعری اس صیغے کا انکار نہیں کرتے جو وجوب پر دلالت کرے، وہ جو کہ ایسے کلام کا مقتضا ہو جو قائم بالذات ہو، جیسا کہ کسی کہنے والا کا قول کہ میں نے واجب کیا، اور میں نے لازم کیا یا اس جیسی دیگر مثالیں ہیں۔"

گویا کہ امام الحرمین بھی وجوب کے قائل ہیں۔

[137] ۔۔۔۔النساء 4:102۔

[138] ۔۔۔۔التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول للاسنوی، 266؛ الاحکام فی اصول الاحکام، 2/177؛ البرہان فی اصول الفقہ، 214۔

[139] ۔۔۔۔البرہان فی اصول الفقہ، 214۔

فذهب الجمهور ومنهم الشافعي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي وجماعة من أهل العلم كما قاله الشيخ أبو حامد إلى أن له صيغة تدل على كونه أمرا إذا تجردت عن القرائن وهو قول البلخي وقال ابن السمعاني وبه قال عامة أهل العلم انتهى۔[140]

أنها حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي وهو قول الفقهاء وجماعة المتكلمين ونقل عن الشافعي ۔۔۔۔۔۔۔ فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل الأمر على الوجوب وقال ابن القشيري إنه مذهب الشافعي وقال الشيخ أبو حامد الإسفرايني وهذا الذي ذكرناه من أن الأمر بمجرده يحمل على الوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي فإنه قال في الرسالة وما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على التحريم حتى تأتي دلالة تدل على غير ذلك۔۔۔۔فجملته أن ظاهر مذهب الشافعي أن الأمر بمجرده على الوجوب إلى أن يدل دليل على خلافه وهو قول أكثر أصحابنا ۔۔۔وهو قول مالك وأبي حنيفة وجمهور الفقهاء انتهى۔[141]

"پس جمہور جن میں امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام اوزاعی اور اہل علم کی ایک جماعت کے نزدیک ایسا ہے جیسا کہ شیخ ابو حامد غزالی نے کہا ہے کہ اس کا صیغہ ہوتا ہے جو اس کے حکم ہونے پر دلالت کرتا ہے، جبکہ وہ قرائن سے خالی ہو، اور یہی قول امام بلخی کا ہے، اور ابن سمعانی نے کہا کہ اکثر اہل علم نے یہی قول کیا ہے، بات مکمل ہوئی۔ بے شک یہ (امر کا) صیغہ وجوب میں حقیقت ہے، اور باقی احکام میں مجاز ہے، اور یہی قول فقہااور متکلمین کی جماعت کا ہے، اور امام شافعی سے بھی نقل کیا گیا ہے، پس بے شک امام شافعی کا ظاہر اور منقول مذہب یہی ہے کہ امر کو وجوب پر محمول کیا گیا ہے، اور ابن القشیری نے کہا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے، اور شیخ ابو حامد اسفرائینی نے کہا کہ یہ بات جو ہم نے ذکر کی کہ امر جب مجرد ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے گا، اور یہی امام شافعی کے کلام کا واضح حکم ہے، پس آپ نے الرسالہ میں کہا کہ کہ جس بات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا پس وہ تحریم پر دلالت کرتی ہے، یہاں تک کہ جب تک اس کے خلاف پر کوئی قرینہ دلالت نہ کرے، اور یہی ہمارے اکثر اصحاب شافعیہ کا قول ہے۔۔۔۔اور یہی قول امام مالک، امام ابو حنیفہ، اور جمہور فقہا کا قول ہے۔ بات مکمل ہوئی۔"

---

[140]۔۔۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/253۔

[141]۔۔۔۔ایضاً، 2/366؛ الرسالۃ، 343۔

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کا موقف یہ ہے کہ امر کا موجب توقف کرنا ہے، یہاں تک کہ اس کی تعیین پر دلیل قائم ہو جائے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک امر کا موجب مطلق طور پر وجوب ہے، بشرطیکہ اس کے خلاف پر کوئی قرینہ دلالت نہ کرے، البتہ اگر کوئی ایسا قرینہ یا دلیل موجود ہو جس کی بنیاد پر وجوب کے علاوہ پر دلالت ہو رہی ہو تو پھر اسی کے مطابق حکم ہو گا۔ یہی قول حنفیہ اور مالکیہ کا بھی ہے۔ اسنوی شافعی کہتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ زرکشی کے نزدیک یہ ہے کہ امر حقیقی معنی میں وجوب کے لیے ہے اور دیگر معانی میں مجازی طور پر استعمال ہوتا ہے۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں حنفیہ کی کتاب اصول سرخسی میں شافعیہ کا اصول اس طرح ملتا ہے:[142]

وقال الشافعي مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضا إذا اقترن به دليل. وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه- ويحكى هذا عن المزني، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضى الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج أفي كل عام أم مرة فقال: بل مرة ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت[143] ما قمتم بها، فلو لم تكن صيغة الامر في قوله ''حجوا'' محتملا التكرار أو موجبا له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار.[144]

" امام شافعی نے کہا کہ امر جب مطلق ہو تو وہ تکرار کو واجب نہیں کرتا، لیکن اس کا احتمال رکھتاہے، اور عدد بھی جب کہ اس کے ساتھ کوئی دلیل مقترن ہو، اور بعض شافعیہ نے کہا کہ امر مطلق ہو تو وہ تکرار کو واجب کرتاہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کو منع کر رہی ہو۔ اور یہ مزنی سے نقل کیا گیاہے، اور اس مذہب کے قائلین اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ کی

---

[142]۔۔۔۔الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الامر لا توجب التكرار ولا تحتمله، ولكن الامر بالفعل يقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجبا للكل إلا بدليل. وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقا بشرط ولا مقيدا بوصف فإن كان فمقتضاه التكرار بتكرر ما قيد به.

"ہمارے علما کا صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا صیغہ تکرار کو واجب نہیں کرتا، اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتاہے، لیکن فعل کا امر اس جنس کے ادنیٰ فرد کو شامل ہونے کا تقاضا کرتاہے، باوجودیکہ یہ کل کا احتمال بھی رکھتاہے، مگر کسی دلیل کے بغیر کل کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ یہ اس وقت ہے جب کہ کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو، اور نہ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو، پس اگر ہو تو جس کے ساتھ وہ مقید ہے اس کے تکرار سے اس امر کا تکرار بھی ہو گا۔"

[143]۔۔۔۔ابن ماجه، محمد بن يزيد، قزويني، السنن ،تحقيق، محمد فواد الباق، حديث2884، دار احياء الكتب العربية، مصطفى البابي حلبي، 963/2۔

[144]۔۔۔۔اصول السرخسي، 20؛ الفصول في الاصول، 2/ 135؛ اصول بزدوی، 22۔

سوال کیا تھا، کہ کیا ہر سال ہے یا صرف ایک مرتبہ ہے، تو آپ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ، اگر میں کہہ دیتا کہ ہر سال ہے، تو وہ لازم ہو جاتا، اور اگر وہ واجب ہو جاتا تو تم اس کو قائم نہ کر پاتے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں امر کا صیغہ کہ "تم حج کرو" اگر تکرار کا محتمل یا تکرار کا واجب کرنے والا نہ ہوتا، تو صحابی کو اس پر اشکال نہ ہوتا، جبکہ وہ صحابی اہل زبان میں سے ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سوال کرنے پر نکیر فرمائی، یہ نہیں کہ یہ لفظ کے محتملات میں سے ہے، پس جب یہ ایسے معنی کو بیان کرنے کے لیے مشغول ہوا جو کہ ایک مرتبہ پر اکتفا کرنے کی صورت میں دفع حرج ہے، تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ اس صیغہ امر کا موجب تکرار ہے۔"

حاصل یہ کہ حنفیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال تو رکھتا ہے لیکن تکرار کو واجب نہیں کرتا۔

شافعیہ کی کتب اصول سے امر میں تکرار کا اصول

امر میں تکرار کی تفصیلات کے بارے میں شافعیہ کی کتب اصول کے چند اقتباسات ذیل میں دیے گئے ہیں:

المستصفی میں امام غزالی لکھتے ہیں کہ:

وقد قال قوم هو للمرة ويحتمل التكرار وقال قوم هو للتكرار والمختار أن المرة الواحدة معلومة وحصول براءة الذمة بمجردها مختلف فيه واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها۔[145]

"اور ایک قوم نے کہا کہ امر ایک مرتبہ کے لیے ہے، اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اور دوسری قوم نے کہا کہ یہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اور مختار یہ ہے کہ ایک مرتبہ تو متعین ہے، صرف اس ایک مرتبہ کے ساتھ بری الذمہ ہو جانے میں اختلاف ہے، اور لفظ میں اس کی وضع کے اعتبار سے کوئی ایسی دلالت نہیں جو ایک مرتبہ سے زائد کی نفی کرتا ہو اور نہ ایسی دلالت ہے کہ جو اس کا اثبات کرتی ہو۔"

مختار قول یہ ہے کہ امر کے مصداق پر ایک مرتبہ عمل کرنا تو متعین ہے البتہ اس کے بعد اس حکم سے بری الذمہ ہونے میں اختلاف ہے۔

---

[145] ۔۔۔۔ المستصفی من علم الاصول، 159/3۔

الصحیح عند الإمام فخر الدین والآمدی وابن الحاجب وغیرهم أن الأمر المطلق لا یدل علی تکرار ولا علی مرة بل علی مجرد إیقاع الماهیة وإیقاعها وإن كان لا یمكن فی اقل من مرة إلا أن اللفظ لا یدل علی التقیید بها حتی یکون مانعا من الزیادة بل ساکتا عنه والثانی یدل بوضعه علی المرة ونقله الشیخ أبو إسحاق الشیرازی فی شرح اللمع عن أكثر أصحابنا ونقل القیروانی فی المستوعب عن الشیخ ابی حامد أنه مقتضی قول الشافعی والثالث قاله الأستاذ أبو إسحاق الاسفرایینی وجماعة من أصحابنا یدل علی التكرار المستوعب لزمان العمر لکن بشرط الإمكان كما قاله الآمدی والرابع أنه مشترك بین التكرار والمرة فیتوقف إعماله فی أحدهما علی وجود القرینة والخامس أنه لأحدهما ولا نعرفه فیتوقف أیضا واختار إمام الحرمین التوقف ونقل عنه ابن الحاجب تبعا للآمدی اختیار الأول ولیس كذلك فاعلمه۔[146]

"امام فخر الدین رازی، آمدی اور ابن حاجب وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امر مطلق نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی ایک مرتبہ عمل پر دلالت کرتا ہے بلکہ محض ماہیت کے واقع کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور ایک مرتبہ سے کم کا واقع کرنا ممکن نہیں، سوائے اس کے کہ یہ لفظ اس ایک مرتبہ کے ساتھ مقید ہونے پر دلالت نہ کرے، یہاں تک کہ اس سے زیادہ کا کوئی مانع ہو یا اس سے ساکت ہو۔ اور دوسرا یہ ہے کہ یہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے ایک مرتبہ پر دلالت کرتا ہے، یہ شیخ ابو اسحاق شیرازی نے شرح اللمع میں ہمارے اکثر اصحاب شافعیہ سے نقل کیا ہے، اور قیروانی نے مستوعب میں شیخ ابو حامد سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی کے قول کا مقتضٰی بھی یہی ہے۔ اور تیسرا یہ ہے جس کو استاذ ابو اسحاق اسفرائینی اور ہمارے اصحاب شافعیہ کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ یہ ایسے تکرار پر دلالت کرتا ہے جو زندگی بھر کے زمانے کا احاطہ کیے ہوتا ہے، لیکن امکان کی شرط کے ساتھ جیسا کہ امام آمدی نے کہا ہے۔ اور چوتھا یہ کہ یہ لفظ تکرار اور ایک مرتبہ کے بارے میں مشترک ہے، پس ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے میں کسی قرینہ کے پائے جانے تک توقف کیا جائے گا۔ اور پانچواں یہ ہے کہ یہ کسی ایک کے لیے ہے، اور ہم اس کو نہیں جانتے، پس اس میں بھی توقف کیا جائے گا۔ اور امام حرمین نے توقف کو اختیار کیا ہے، اور ان سے ابن حاجب نے آمدی کی اتباع میں اس کو نقل کیا ہے پہلے احتمال کو اختیار کرتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، پس اس کو جان لو۔"

---

[146] ۔۔۔۔ التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، 282۔

جبکہ زرکشی البحر المحیط میں امر میں تکرار کے بارے مختلف مذاہب تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے، شافعیہ کے بارے میں تیسرے قول میں اس طرح تفصیل سے ذکر کرتے ہیں:

الثالث أنه نص في المرة الواحدة فقط ولا يحتمل التكرار وإنما يحمل عليه بدليل وحكاه في التلخيص عن الأكثرين والجماهير من الفقهاء وقال ابن فورك إنه المذهب قال أبو الحسين بن القطان وهو مذهب الشافعي وأصحابه وكذا قال الغزالي في المنخول وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه في أصول الفقه إنه هو الذي يدل عليه كلام الشافعي في الفروع قال لأنه قال في الطلاق إذا قال لزوجته إذا دخلت الدار فأنت طالق لم تطلق إلا طلقة واحدة بالدخول إلى الدار لأن إطلاق ذلك اقتضى مرة واحدة قال وعليه أكثر الأصحاب وهو الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء۔[147]

"تیسرا قول یہ ہے کہ امر ایک مرتبہ کے بارے میں نص ہے فقط اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ اس پر کسی دلیل سے محمول کیا جائے گا، اور تلخیص میں اکثر اور جمہور فقہا کا قول یہ بیان کیا گیا ہے، ابن فورک نے کہا کہ یہی مذہب ہے۔ ابو الحسین بن قطان نے کہا کہ یہی امام شافعی اور آپ کے اصحاب کا مذہب ہے، اسی طرح امام غزالی نے منخول میں بیان کیا ہے، اور شیخ ابو حامد اسفرائینی نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں کہا ہے یہی وہ بات ہے کہ جس پر فروع میں امام شافعی کا کلام دلالت کرتا ہے، اسی وجہ سے جو انہوں نے طلاق کے مسئلہ میں کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی کو کہا جب تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، تو گھر میں داخل ہونے کے ساتھ ایک مرتبہ اسے طلاق ہو گی، کیونکہ اس کا اطلاق ایک مرتبہ واقع ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور ابو حامد اسفرائینی نے کہا کہ اسی پر اکثر اصحاب شافعیہ ہیں، اور یہی زیادہ صحیح اور علما کے مذاہب کے مطابق ہے۔"

حاصل یہ کہ امر عام طور پر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا۔ البتہ اگر کوئی ایسی دلیل ہو جو تکرار کا تقاضا کر رہی ہو تو پھر تکرار ہو گا ورنہ نہیں۔ یہی امام شافعی اور اکثر علماء شافعیہ کا مذہب ہے۔

[147] ۔۔۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/386۔

ذیل میں امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں اس میں شافعیہ کی فروع فقہ کی کتب سے چند اقتباسات ذکر کئے گئے ہیں:

کتاب الام کے مقدمہ جس کو الرسالہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس سے اقتباس نقل کیا گیا ہے:

فكان ظاهر قول الله: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ [148]، أقل ما وقع عليه اسم الغسل وذلك مرة واحتمل أكثر فسن رسول الله الوضوء مرة فوافق ذلك ظاهر القرآن وذلك أقل ما يقع عليه اسم الغسل واحتمل أكثر۔[149]

"اللہ تعالیٰ کا ارشاد " پس تم اپنے چہرے دھو لو" وہ سب سے کم مقدار جس پر غسل کے لفظ کا اطلاق ہو وہ ایک مرتبہ ہے، اگرچہ زیادہ کا احتمال رکھتا ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وضو کرنے کو بھی سنت قرار دیا، پس یہ قرآن کے ظاہری حکم کے موافق ہو گیا، اور یہ وہ کم سے کم مقدار ہے جس پر غسل کے نام کا اطلاق ہو سکتا ہے اگرچہ یہ زیادہ کا بھی احتمال رکھتا ہے۔"

اس میں چہرے کا دھونا ایک مرتبہ کو شامل ہے، البتہ زیادہ کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

الحاوی الکبیر جو شرح مختصر المزنی کے نام سے بھی موسوم ہے، اس میں امام ابو الحسن علی بن محمد ماوردی لکھتے ہیں کہ:

والأمر يقتضي فعل المأمور مرة واحدة، ولا يحمل على التكرار إلا بدليل.[150]

"اور امر میں جس فعل کا حکم کیا گیا ہے وہ اس کے ایک مرتبہ کرنے کا تقاضا کرتا ہے، اور کسی دلیل کے بغیر تکرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔"

حاصل یہ کہ دلیل کے بغیر ایک سے زیادہ مرتبہ پر دلالت نہیں کرتا۔

امام الحرمین الجوینی نہایۃ المطلب میں اس طرح ذکر کرتے ہیں:

و(الأمرُ) على الرأي المحقق لا يقتضي التكرار.

تحقیقی رائے کے مطابق امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔[151]

---

[148] ـــــ المائدۃ 5:6۔

[149] ـــــ الرسالۃ، مقدمہ کتاب الام، 1/69۔

[150] ـــــ الحاوی الکبیر فی فقہ مذہب الامام الشافعی، ۔16/56۔

[151] ـــــ نہایۃ المطلب فی درایۃ المذہب۔14/216۔

حنفیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال تو رکھتا ہے لیکن تکرار کو واجب نہیں کرتا، شافعیہ کی کتب اصول کے مطابق جو عبارات ملتی ہیں ان کا حاصل زرکشی کی تحقیق کے مطابق یہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امر ایک بار عمل کرنے کے بارے میں نص ہے فقط اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتاالبتہ تکرار پر کسی دلیل سے محمول کیا جائے گا، یہی قول جمہور فقہاء، اور فقہاء شافعیہ کا ہے، اور یہی امام شافعی اور آپ کے اصحاب کا مذہب ہے، اسی طرح امام غزالی نے منخول میں بیان کیا ہے، اور شیخ ابو حامد اسفرائینی نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں کہا ہے یہی وہ بات ہے کہ جس پر فروع میں امام شافعی کا کلام دلالت کرتا ہے۔

گویا کہ حاصل یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اگر کسی مقام پر تکرار کا احتمال موجود ہوتا ہے تو وہ بھی کسی دوسری دلیل کی بنیاد پر ہوتا ہے و گرنہ نہیں۔

امر کی دلالت کے اصول میں اختلافی صورت یہ ہے کہ جب امر کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو جو فوری ادائیگی یا تاخیر سے ادائیگی پر دلالت کرے، اور کسی وقت کے ساتھ بھی معین نہ کیا گیا ہو تو اسے کس پر محمول کیا جائے گا؟ جیسا کہ عیاض بن نامی بن عوض السلمی لکھتے ہیں:

اتفق العلماء على أن الأمر إذا صحبته قرينة تدل على الفور يحمل على ذلك، وإذا صحبته قرينة تدل على جواز التراخي حمل على ذلك، وإذا حدد له وقت معين حمل على ذلك. واختلفوا فى الأمر الذى لم تصحبه قرينة تدل على فور ولا على تراخ، ولم يوقت بوقت معين علام يحمل۔[152]

"علما کا اس پر اتفاق ہے کہ جب امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کی فوری ادائیگی پر دلالت کرے تو اس کے مطابق فوری عمل کیا جائے گا، اور جب امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ مل جائے جو ادائیگی میں تاخیر کے جواز پر دلالت کرے تو اس کو اسی پر محمول کریں گے، اور جب کسی امر کو کسی وقت کے ساتھ محدود کر دیا جائے تو اس کے مطابق اس پر عمل کیا جائے گا، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جب امر کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو جو فوری ادائیگی یا تاخیر سے ادائیگی پر دلالت کرے، اور کسی وقت کے ساتھ بھی معین نہ کیا گیا ہو تو کس پر محمول کیا جائے گا؟ اس صورت میں اختلاف ہے۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک امر مطلق کی دلالت قرینہ کے مطابق ہوتی ہے، اگر اس میں ایسا قرینہ پایا گیا جو علی الفور پر دلالت کر رہا ہے تو اس کی دلالت بھی علی الفور ہو گی، اور اگر اس کے برعکس قرینہ ہوا تو اس کے مطابق دلالت ہو گی لیکن اختلافی صورت یہ ہے کہ اگر دونوں قسم کی دلالت میں سے کوئی نہ پائی جائے تو یہ صورت اختلافی ہے۔

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

ایسا امر جو قرینہ سے خالی ہو، شافعیہ کے نزدیک اس کی دلالت کے اصول کے حوالے سے اصول السرخسی میں امام سرخسی رقمطراز ہیں کہ:

وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول مطلق الامر يوجب الاداء على الفور، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر في كتابه: إنا استدللنا بتأخير رسول الله (صلى الله عليه

---

[152] ۔۔۔۔ السلمي، عياض بن نامي، اصول الفقه الذى لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط اولى، 1426 ھ، 2005ء، 226۔

الفور حتی یقوم الدلیل۔[153]

امام ابو الحسن کرخی کہتے ہیں کہ مطلق امر فوری طور پر ادائیگی کو واجب کرتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا ظاہری قول بھی یہی ہے، پس جیسا کہ آپ نے اپنی کتاب میں یہ ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کے باوجود حج کی ادائیگی میں تاخیر سے یہ استدلال کیا کہ حج کے وقت میں وسعت ہے، اور اس سے اس طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ مطلق امر کا موجب فوری ہے، البتہ اگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو تاخیر ہو سکتی ہے۔

اصول سرخسی کے مطابق مطلق امر فوری طور پر ادائیگی کو واجب کرتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک امر کی دلالت علی الفور ہے یا علی التراخی ہے اس بارے میں محمد بن عبد الحمید اسمندی حنفی نے بذل النظر فی الاصول میں شافعیہ کا اصول اس طرح ذکر کرتے ہیں:

ذهب اصحاب الشافعي رحمه الله وعامة المتكلمين الى انه يجوز تاخيره عن الوقت الاول الى ما بعده من الاوقات الا ان منهم من يجعل العزم على الفعل في الثاني بدلا عن الفعل في الوقت الاول، ومنهم من لم يجعله بدلا عنه۔[154]

"اصحاب شافعیہ رحمہ اللہ اور اکثر متکلمین اس بارے میں یہ کہتے ہیں کہ امر میں اس کے اول وقت سے بعد کے اوقات تک موخر کرنا جائز ہے، سوائے اس کے کہ بعض وہ لوگ ہیں کہ انہوں نے امر کے اول وقت میں فعل کی بجائے دوسرے وقت میں فعل کے کرنے پر عزم کیا ہو، اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ جنہوں نے اس اول وقت کو ثانی وقت سے نہ بدلا ہو۔"

درج بالا عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی کتب اصول میں امام شافعی کے حوالے سے یہ اصول بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق فوری طور پر عمل کا تقاضا کرتا ہے، البتہ اگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل موجود ہو تو پھر اس میں تاخیر کی جاسکتی ہے جیسا کہ امام شافعی کے حوالے سے ذکر کی گئی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے جس کی طرف ابو الحسن کرخی نے اشارہ کیا ہے، البتہ عام متکلمین شافعیہ کے نزدیک امر مطلق کو موخر کیا جاسکتا ہے، جبکہ بعض شافعیہ نے اول وقت کو ترجیح دی ہے اور بعض نے تاخیر کے ساتھ عمل کی اجازت دی ہے۔

---

[153] ۔۔۔۔اصول السرخسی، 26۔

[154] ۔۔۔۔بذل النظر فی الاصول، ص 96۔

امر مطلق ہو تو وہ فوری ادائیگی کا مقتضی ہوتا ہے یا تاخیر بھی ممکن ہے، اس بارے میں شافعیہ کی کتب اصول سے ایک جائزہ لیا گیا ہے۔ امام غزالی کے نزدیک امر مطلق کا مصداق مطلق طور پر حکم بجالانا ہے، اس میں جلدی اور تاخیر دونوں مساوی ہیں، جیسا کہ المستصفیٰ من علم الاصول میں لکھتے ہیں کہ:

هل الأمر على الفور أم لا؟ مطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم ولا يقتضيه عند قوم وتوقف فيه من الواقفية ۔۔۔۔۔ والمختار أنه لا يقتضي إلا الامتثال ويستوي فيه البدار والتأخير۔[155]

"کیا امر فوری عمل کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ مطلق امر ایک قوم کے نزدیک فوری عمل چاہتا ہے، اور دوسری قوم کے نزدیک فوری نہیں چاہتا، اور واقفیہ کے نزدیک توقف کا تقاضا کرتا ہے، اور مختار قول یہ ہے کہ مطلق امر محض حکم بجالانے کا تقاضا کرتا ہے، اس میں فوری طور پر عمل اور تاخیر سے عمل سب برابر ہیں۔"

گویا کہ امام غزالی کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ مطلق امر محض حکم بجالانے کا تقاضا کرتا ہے، اس میں فوری طور پر عمل اور تاخیر سے عمل سب برابر ہیں۔

زنجانی شافعی تخریج الفروع علی الاصول میں رقمطراز ہیں کہ:

مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن يقتضي الفور۔[156]

"امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو فوری عمل کا تقاضا کرتا ہے۔"

جبکہ زنجانی کے نزدیک امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو فوری عمل کا تقاضا کرتا ہے۔

اور المحصول کی شرح نفائس الاصول میں شارح اس طرح لکھتے ہیں کہ:

قال الرازي: في أن مطلق الأمر لا يفيد الفور۔۔۔۔۔والحق أنه موضوع لطلب الفعل، وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وبين طلبه على التراخي، من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فورا أو تراخيا.[157]

---

[155] ۔۔۔۔المستصفیٰ من علم الاصول، 3/172۔

[156] ۔۔۔۔ تخریج الفروع علی الاصول، 108۔

[157] ۔۔۔۔القرافی، احمد بن ادریس، شہاب الدین، ابوالعباس (684ھ)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرمۃ، 1416ھ۔1995۔3/1311۔

مطلق فعل طلب کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور فوری طلب فعل میں اور تاخیر سے طلب فعل میں یہی قدر مشترک دونوں جہتوں میں ہے، جبکہ امر مطلق کے لفظ میں کوئی فوری عمل یا تاخیر سے عمل پر کوئی ایسا مخصوص اشارہ موجود نہیں ہوتا۔"

حاصل یہ کہ امام غزالی، امام رازی کے نزدیک مختار قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک مطلق امر طلب فعل کے لیے ہوتا ہے، اگرچہ اس پر عمل فوری طور پر ہونا چاہیے، البتہ اگر کوئی قرینہ اس کے خلاف پر قائم ہو تو اس کے مطابق عمل ہوگا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے امر کی دلالت علی الفور یا علی التراخی کا اصول

امر مطلق ہو تو وہ فوری ادائیگی کا مقتضی ہوتا ہے یا تاخیر بھی ممکن ہے، اس بارے میں شافعیہ کی کتب فروع سے ایک جائزہ لیا گیا ہے، جیسا کہ امام شافعی کی کتاب الام میں امر کے بارے ایک عمدہ مکالمہ ذکر کیا گیا ہے:

قال الشافعی: فقال لی بعضهم، فصف لی وقت الحج، فقلت: الحج ما بین أن یجب علی من وجب علیه إلی أن یموت أو یقضیه فإذا مات علمنا أن وقته قد ذهب، قال ما الدلالة علی ذلك، قلت: ما وصفت من تأخیر النبی صلی الله علیه وسلم وأزواجه وكثیر ممن معه وقد أمكنهم الحج، قال: فمتی یكون فائتا، قلت: إذا مات قبل أن یؤدیها أو بلغ مالا یقدر علی أدائه من الإفناد، قال فهل یقضی عنه، قلت: نعم، قال: أفتوجدنی مثل هذا، قلت: نعم یكون علیه الصوم فی كل ما عدا شهر رمضان فإذا مات قبل أن یؤدیه وقد أمكنه كفر عنه لأنه كان قد أمكنه فتركه وإن مات قبل أن یمكنه لم یكفر عنه لأنه لم یمكنه أن یدركه۔[158]

"امام شافعی نے فرمایا کہ کسی شخص نے مجھ سے کہا کہ مجھے حج کا وقت بتائیں، تو میں نے کہا کہ جس پر حج واجب ہوتا ہے وہ موت تک ہے، یا یہ کہ وہ اس کو ادا کر لے، پس جب وہ مر گیا تو ہم نے جان لیا کہ اس کی ادائیگی کا وقت گزر چکا ہے، تو میں نے پوچھا کہ اس پر کون سی دلیل ہے؟ تو میں نے کہا جو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج اور بہت سے صحابہ نے آپ کے ساتھ باوجود قدرت کے حج کی ادائیگی تاخیر سے کی، اس شخص نے کہا کہ وہ فریضہ کب فوت ہوگا؟ میں نے جواب دیا کہ وہ شخص اس فریضہ کی ادائیگی سے قبل فوت ہو جائے، یا بڑھاپے میں مخبوط الحواس ہونے کی وجہ سے ادائیگی پر قدرت ہی نہ رہے، پس کیا پھر اس فرض کی قضا کی جائے گی؟ میں نے کہا، ہاں، اس نے پھر پوچھا کیا تم ایسی کوئی دوسری صورت مجھے بتا سکتے ہو، میں نے کہا، ہاں، رمضان

[158]۔۔۔۔کتاب الام، 2/296۔

روزے رکھنے پر قادر بھی تھا، تو اس کی طرف سے کفارہ دیا جائے گا، کیونکہ وہ اس پر قادر ہو چکا تھا، پھر اس نے وہ چھوڑ دیے، اور اگر وہ قادر ہونے سے قبل فوت ہو گیا، تو پھر ان کا کفارہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ ان کو ادا کرنے پر قادر ہی نہیں ہوا تھا۔"

اس فرع سے معلوم ہوا کہ امر پر عمل کرنا اصل ہے، خواہ وہ تاخیر سے ہی کیوں نہ ہو۔

امام نووی المجموع شرح المہذب میں امام الحرمین جوینی کے حوالے سے عبادات واجبہ کی اقسام بیان کرتے ہیں، اور مختلف اقسام نقل کرنے کے بعد مختار اور راجح قول کے بارے یوں لکھتے ہیں:

ان المختار ان الامر مجردا عن القرائن لا يقتضى الفور وانما المقصود منه الامتثال المجرد۔[159]

"بے شک مختار قول یہ ہے کہ امر جو کہ قرائن سے مجرد ہو، فوری عمل کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ اس سے مقصود محض عمل کرنا ہے۔"

اسی طرح الحاوی الکبیر میں مولف ماوردی لکھتے ہیں کہ:

قال الشافعي : فوقت الحج ما بين أن يجب عليه إلى أن يموت . قال الماوردي : وهذا صحيح . كل من لزمه فرض الحج فالأولى به تقديمه ويجوز له تأخيره ، وفعله متى شاء۔[160]

"امام شافعی نے کہا کہ حج کا وقت اس شخص پر واجب ہونے سے موت تک ہے، ماوردی کہتے ہیں کہ یہ صحیح قول ہے، ہر وہ شخص جس پر حج فرض ہوا، پس اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ اس کی ادائیگی میں جلدی کرے، اگرچہ اس کو موخر کرنا جائز ہے، اور اس کو جب چاہے ادا کرے۔"

حاصل بحث

حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کی کتب اصول و فروع سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امر جو کہ قرائن سے خالی ہو، اس کے لیے بہتر تو یہی ہے کہ فوری ادائیگی کی جائے، البتہ اس میں تاخیر کی گنجائش موجود ہے، بلکہ اس امر سے سے مقصود محض عمل کرنا ہے، فوری ہو یا تاخیر سے عمل ہو۔

---

[159]۔۔۔۔ المجموع شرح المہذب، 7/90۔

[160]۔۔۔۔ الحاوی الکبیر فی فقه المذهب الامام الشافعی، 4/24۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کے بارے ایک یہ اصول بھی ملتا ہے کہ ممانعت کے بعد امر کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں حنفی کتب میں سے امام سرخسی اس طرح رقمطراز ہیں:

ومن فروع هذا الفصل الامر بعد الحظر، فالصحيح عندنا أن مطلقه للايجاب أيضا لما قررنا أن الالزام مقتضى هذه الصيغة عند الامكان إلا أن يقوم دليل مانع. وبعض أصحاب الشافعي يقولون: مقتضاه الاباحة لانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة فقط فكأن الآمر قال: كنت منعتك عن هذا فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه.[161]

"اس فصل کی فروع میں ایک مسئلہ ممانعت کے بعد امر کا ہے، پس ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ یہ مطلق طور پر بھی وجوب ثابت کرتا ہے، جیسا کہ ہم نے تقریر کی ہے کہ اس صیغہ کا مقتضیٰ قدرت کے ہوتے ہوئے حکم لازم کرنا ہے البتہ اگر کوئی دلیل مانع اس کے خلاف قائم ہو تو پھر لازم نہ ہو گا۔ اور بعض اصحاب شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صیغہ کا مقتضیٰ اباحت ہے، کیونکہ یہ ممانعت کو زائل کرتا ہے جس کی ضروریات میں فقط اباحت ہے، گویا کہ حکم دینے والا یہ کہہ رہا ہے کہ میں نے تم کو اس فعل سے منع کیا تھا اب میں اس ممانعت کو رفع کر رہا ہوں اور اس کے کرنے کی اجازت دیتا ہوں۔"

اس اصول کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو حظر کے بعد امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اباحت ثابت کرتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے حظر کے بعد امر کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے امر بعد الحظر کا اصول اس طرح ملتا ہے، جیسا کہ ذیل میں مذکور ہے:

امام غزالی نے المستصفیٰ من علم الاصول میں امر بعد الحظر کا اصول اس طرح ذکر کیا ہے:

فإن قال قائل قوله افعل بعد الحظر ما موجبه وهل لتقدم الحظر تأثير قلنا قال قوم لا تأثير لتقدم الحظر أصلا وقال قوم هى قرينة تصرفها إلى الإباحة والمختار أنه ينتظر فإن كان الحظر السابق عارضا لعلة وعلقت صيغة افعل بزواله كقوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ ،[162]

---

[161] ۔۔۔۔اصول السرخسی، 1/19۔

[162] ۔۔۔۔المائدۃ 5:2۔

رفع هذا الحظر بندب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله فانتشروا، وكقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا[163] أما إذا لم يكن الحظر عارضا لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة ويزيد هاهنا احتمال الإباحة ويكون هذا قرينة تروج هذا الاحتمال وإن لم تعينه إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما إذا لم ترد صيغة افعل لكن قال فإذا حللتم، فأنتم مأمورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الإباحة لأنه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله افعل في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقرب منها۔[164]

"پس اگر کوئی یہ کہے کہ ممانعت کے بعد امر کا موجب کیا ہے؟ کیا امر سے قبل حظر کی کوئی تاثیر ہوگی؟ تو ہم نے اس کا جواب دیا کہ ایک قوم کے نزدیک امر سے قبل ممانعت کی بالکل کوئی تاثیر نہیں ہوتی، اور دوسرے قوم کے نزدیک ایک قرینہ اس حظر کو اباحت کی طرف پھیر دیتا ہے، جبکہ مختار قول یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا اگر سابقہ ممانعت کسی علت کی وجہ سے تھی، اور وہ امر کا صیغہ اس علت کے زوال پر معلق ہو گا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، پس یہ استعمال اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فقط حالت احرام میں شکار کے عمل کی مذمت کے لیے تھا، یہاں تک کہ شکار کا حکم ماقبل کی طرف لوٹ آئے گا، اگرچہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس ممانعت کا رفع استحباب اور اباحت کے لیے ہو، لیکن غالب گمان یہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے پس تم زمین میں پھیل جاؤ، اور ارشاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہے میں نے تمہیں قربانیوں کا گوشت جمع کرنے سے منع کیا تھا پس اب تم ذخیرہ کر لو۔ اگر امر سے قبل ممانعت کسی علت کی وجہ سے نہ تھی اور نہ کوئی امر کا ایسا صیغہ تھا کہ جس جو اس ممانعت کے زوال پر معلق تھا، تو صیغہ کا موجب اپنی اصل پر باقی رہے گا یعنی استحباب اور اباحت کے مابین متردد رہے گا، اور یہاں اباحت کا ایک احتمال زیادہ ہے، اور یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو اس احتمال کی تائید کرتا ہے، اگرچہ اس احتمال کو متعین نہیں کرتا، جبکہ اس صیغہ میں استعمال کے عرف کا دعویٰ

---

[163]۔۔۔ الطبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید سلفی، حدیث 4648، مکتبة العلوم والحکم – الموصل، ط دوم 1404ھ، 1983ء، 5/82۔

[164]۔۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/157، 156۔

جس تم احرام سے حلال ہو جاؤ تو تم شکار کرنے کے مامور ہو، تو یہ وجوب اور استحباب کا احتمال رکھتا ہے، اباحت کا احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ اس صورت میں عرف یہی ہے۔ اور یہ جملہ کہ میں نے تمہیں یہ حکم دیا بھی تمام مقامات پر امر کے صیغہ کے مشابہ ہے، سوائے اس صورت کے جو بیان کی اور جو اس کے قریب صورت ہو۔"

حاصل یہ کہ مختار قول یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا اگر سابقہ ممانعت کسی علت کی وجہ سے تھی، اور وہ امر کا صیغہ اس علت کے زوال پر معلق ہو گا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، پس یہ استعمال اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فقط حالت احرام میں شکار کے عمل کی مذمت کے لیے تھا، اگرچہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس ممانعت کا رفع استحباب اور اباحت کے لیے ہو، لیکن غالب گمان یہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اگر امر سے قبل ممانعت کسی علت کی وجہ سے نہ تھی اور نہ کوئی امر کا ایسا صیغہ تھا کہ جس جو اس ممانعت کے زوال پر معلق تھا، تو صیغہ کا موجب اپنی اصل پر باقی رہے گا یعنی استحباب اور اباحت کے مابین متردد رہے گا، اور یہاں اباحت کا ایک احتمال زیادہ ہے، اور یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو اس احتمال کی تائید کرتا ہے، اگر امر کا صیغہ وارد نہ ہو ایسا کہا جائے پس جس تم احرام سے حلال ہو جاؤ تو تم شکار کرنے کے مامور ہو، تو یہ وجوب اور استحباب کا احتمال رکھتا ہے، اباحت کا احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ اس صورت میں عرف یہی ہے۔

جبکہ امام آمدی الاحکام فی اصول الاحکام میں اس طرح لکھتے ہیں:

إذا وردت صيغة افعل بعد الحظر۔۔۔۔۔ فمنهم من أجراها على الوجوب۔۔۔۔۔۔۔ ومنهم من قال بأنها للإباحة ورفع الحجر لا غير وهم أكثر الفقهاء ۔۔۔۔۔۔۔ وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح نظرا إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب۔[165]

"جب امر کا صیغہ ممانعت کے بعد وارد ہو تو۔۔۔ بعض نے اس کو وجوب پر جاری کیا ہے۔۔۔۔۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ اباحت کے لیے ہے، اور اس کے علاوہ ممانعت کا رفع نہیں ہوتا، اور یہ اکثر فقہا کا قول ہے۔۔۔۔۔ اور اباحت پر محمول کرنا زیادہ راجح ہے، کیونکہ وجوب کی بجائے اباحت پر محمول کرنے کے بارے میں زیادہ دلائل ہیں۔"

حاصل یہ کہ جب امر کو صیغہ ممانعت کے بعد وارد ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ اسے اباحت پر محمول کیا جائے گا۔

---

[165] ۔۔۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 2/220، 219؛ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/378۔

شافعیہ کی کتب فروع سے حظر کے بعد امر کا حکم

حظر کے بعد امر کے بارے شافعیہ کی کتب فروع سے جو اصول معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح ہے:

امام شافعی کی کتاب الام سے الامر بعد الحظر کے حوالے سے اقتباس منقول ہے:

قال الشافعی رحمه الله والأمر فی الکتاب والسنة وکلام الناس یحتمل معانی أحدها أن یکون الله عزوجل حرم شیئا ثم أباحه فکان أمره إحلال ما حرم کقول الله عزوجل: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ،[166] وکقوله: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ الآية[167]، قال الشافعی رحمه الله وذلك أنه حرم الصید علی المحرم ونهی عن البیع عند النداء ثم أباحهما فی وقت غیر الذی حرمهما فیه۔[168]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ کتاب اللہ، سنت اور لوگوں کے کلام میں امر کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حرام قرار دیا، پھر اس کو جائز قرار دے دیا، پس گویا کہ جس چیز کو حرام کیا تھا وہ حلال کر دی گئی، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اور جب تم احرام سے حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ جب تم نماز جمعہ ادا کر لو تو زمین میں پھیل جاؤ، امام شافعی نے کہا کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے احرام والے پر شکار حرام کر دیا، اور اذان جمعہ کے وقت بیع سے منع فرمایا، پھر ان دونوں چیزوں کو ان اوقات میں حرام قرار دیا تھا ان کے علاوہ میں مباح یعنی جائز قرار دے دیا۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک حظر کے بعد امر موقع محل اور سیاق وسباق کے مطابق مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہے۔

تقی الدین ابو بکر بن محمد دمشقی شافعی کفایۃ الاخیار میں رقمطراز ہیں:

الأصل فی الصید قوله تعالی: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ[169] وهو أمر إباحة لأنه أمر بعد التحریم إذ القاعدة الأصولیة أن الأمر بعد الحظر للإباحة۔[170]

---

[166] ۔۔۔۔المائدۃ 5:2۔

[167] ۔۔۔۔الجمعۃ 62:1۔

[168] ۔۔۔۔کتاب الام، 6/368۔

[169] ۔۔۔۔المائدۃ 5:2۔

[170] ۔۔۔۔تقی الدین، ابوبکر بن محمد، الحصینی، الحسنی، الدمشقی، الشافعی، کفایة الاخیار فی حل غایة الاختصار، تحقیق: کامل محمد محمد عویضه، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط 1422ھ، 2001۔677؛ الحاوی الکبیر، 2/468؛ نهایة المطلب فی درایة المذهب، 12/37۔

اباحت کا امر ہے، کیونکہ یہ حرمت یعنی شکار کی ممانعت کے بعد حکم دیا گیا ہے، اور قاعدہ اصولیہ یہ ہے کہ ممانعت کے بعد کا حکم اباحت ہوتا ہے۔"

گویا کہ معلوم ہوا کہ ممانعت کے بعد کا حکم اباحت ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ مذکورہ بالا شافعیہ کی کتب اصول وفروع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک امر بعد الحظر اباحت کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ شافعیہ کی فروعات بھی اس پر دلالت کر رہی ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ کے مابین امر بعد الحظر کے اصول میں اتفاقی صورت

البحر المحیط فی اصول الفقہ میں زرکشی شافعی اس اصول کے حوالے سے مختلف اقوال ذکر کرنے کے بعد قول سادس ذکر کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی اپنی تحقیق بھی ذکر کرتے ہیں جس سے حنفیہ اور شافعیہ کے اصول میں اتفاق نظر آتا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں:

والسادس أنها ترفع الحظر السابق وتعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر فإن كان مباحا كانت للإباحة كقوله وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ[171] أو واجبا فواجب كقوله فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ الله[172] إذا قلنا بوجوب الوطء وهذا ما اختاره بعض المحققين من الحنابلة ونسبه للمزني۔۔۔۔۔ وهذا هو المختار عندي قلت وهو ظاهر اختيار القفال الشاشي۔[173]

"اور چھٹا قول یہ ہے کہ یہ امر سابق ممانعت کو رفع کر دیتا ہے، اور فعل کو اس ممانعت سے پہلے والی حالت کی طرف لوٹا دیتا ہے، پس اگر وہ چیز مباح تھی تو اب یہ امر اباحت کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب تم احرام سے حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، یا اگر وہ واجب تھا تو امر کے بعد وہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ تم اپنی بیویوں کے پاس آؤ جس طرح اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔ اس سے جماع کا وجوب معلوم ہوتا ہے، اور یہ وہ قول ہے کہ جس کو حنابلہ میں سے بعض محققین نے ترجیح دی ہے، اور اس کو امام مزنی کی طرف منسوب کیا ہے۔۔۔۔۔ اور میرے نزدیک بھی یہی قول زیادہ راجح ہے، میں کہتا ہوں کہ قفال شاشی نے جو قول اختیار کیا ہے اس کا ظاہر مطلب یہی ہے۔"

171۔۔۔۔ المائدۃ 5:2۔

172۔۔۔۔ البقرۃ 2:222۔

173۔۔۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/380۔

تیسیر التحریر میں اس طرح کی گئی ہے:

(والحق أن الاستقراء دل على أنه) أي الأمر (بعد الحظر لما اعترض) أي طرأ الحظر (عليه فإن) اعترض (على الإباحة) بأن كان ذلك المحظور مباحا قبل الحظر ثم اتصل به الأمر (كاصطادوا) فإن الصيد كان مباحا قبل الإحرام فصار محظورا به فأمر به بعد التحلل (فلها) جواب أن أي فالأمر حينئذ للإباحة (أو) اعترض (على الوجوب كاغسلي عنك الدم وصلي فله) أي فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت بالحيض (فلنختر ذلك) أي التفصيل المذكور وفي الشرح العضدي وهو غير بعيد وما اختاره المصنف أقرب إلى التحقيق۔[174]

"اور حق بات یہ ہے کہ فروعات کا استقراء اس پر دلالت کرتا ہے کہ ممانعت کے بعد جو امر وارد ہوا ہے، اگر وہ امر اباحت پر وارد ہوا یعنی کہ ممانعت سے قبل وہ چیز مباح تھی، پھر اس کی ممانعت کے بعد امر ہوا، جیسا کہ تم شکار کرو، پس احرام سے قبل شکار کرنا مباح تھا، پھر احرام کی وجہ سے ممنوع ہو گیا، پھر احرام سے حلال ہو جانے کے بعد پھر شکار کا حکم دے دیا گیا، تو یہ اس کا جواب ہے اس لحاظ سے یہاں امر اباحت کے لیے ہے، پس اگر وہ ممانعت واجب عمل پر وارد ہوئی تھی، جیسا کہ حائضہ کو کہا جا رہے کہ خون دھو لے اور نماز پڑھ، تو یہاں امر وجوب کے لیے ہے، کیونکہ نماز واجب تھی، پھر حیض کی وجہ سے حرام کر دی گئی، پس ہم نے اسی بات کو اسی تفصیل کے ساتھ اختیار کیا ہے، اور شرح عضدی میں جو تفصیل ہے وہ بھی اسی کے قریب ہے، اور مصنف (ابن الہمام) نے جو یہ قول اختیار کیا ہے یہ تحقیق کے زیادہ قریب ہے۔"

حاصل بحث

درج بالا دو اقتباسات سے قبل جو عبارات ذکر کی گئیں ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امر بعد الحظر وجوب کے لیے ہے اور شافعیہ کے نزدیک اباحت پر محمول کیا جاتا ہے، جبکہ موخر الذکر دو محققین علامہ زرکشی شافعی اور علامہ ابن الہمام حنفی کی تحقیق یہ ہے کہ حظر سے قبل اس امر کا جو درجہ تھا، امر کے بعد اس کا حکم اسی کے مطابق ہو گا، اگر حظر سے قبل

---

[174] ۔۔۔۔ التحریر فی اصول الفقہ، 140؛ تیسیر التحریر، 1/345۔

اصول کی عملی طور پر ایک متفقہ صورت سامنے آتی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا ایک اصول یہ بھی ملتا ہے کہ امر کی ضد نہی ہے یا کیا ہے؟ اس بارے میں عام طور پر شافعیہ کا اصول یہ ملتا ہے کہ امر کی ضد نہی ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں فخر الاسلام بزدوی اس طرح رقمطراز ہیں:

اختلف العلماء فی الأمر بالشیء هل حکم فی ضده إذا لم یقصد ضده بنهی فقال بعضهم لا حکم له فیه أصلا وقال الجصاص رحمه الله یوجب النهی عن ضده أن کان له ضد واحد أو اضداد کثیرة وقال بعضهم یوجب کراهة ضده وقال بعضهم یقتضی کراهة وهذا اصح عندنا۔[175]

"علماء کا اس اصول میں اختلاف ہے کہ اگر کسی بات کا امر ہو تو کیا اس کی ضد کا حکم ہو گا، جبکہ اس کی ضد کے ساتھ نہی کا ارادہ نہ کیا گیا ہو؟ تو اس بارے میں بعض علماء نے کہا کہ اس کی ضد کا بالکل کوئی حکم نہیں ہو گا، اور جصاص رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی ضد نہی کو واجب کرتی ہے، خواہ اس کی ضد ایک ہو یا بہت سی اضداد ہوں، اور بعض نے کہا کہ اس کی ضد کراہت کو واجب کرتی ہے، اور بعض نے کہا کہ کراہت کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ قول ہمارے نزدیک زیادہ صحیح ہے۔"

اصول بزدوی میں اس اصول کے بارے بزدوی نے مختلف اقوال کی نشاندہی کی ہے، اور کشف الاسرار شرح البزدوی میں اس اصولی بحث کے تحت شارح لکھتے ہیں:

وذهب عامة العلماء الذين قالوا بأن موجب الأمر الوجوب من أصحابنا وأصحاب الشافعی وأصحاب الحدیث إلی أن الأمر بالشیء نهی عن ضده إن کان له ضد واحد کالأمر بالإیمان نهی عن الکفر وإن کان له أضداد کالأمر بالقیام فإن له أضدادا من القعود والرکوع والسجود والاضطجاع ونحوها یکون الأمر نهیا عن الأضداد کلها.[176]

"اکثر علماء کا یہ قول ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، یہ قول علماء احناف، شوافع اور اہل حدیث کا ہے کہ کسی چیز کا حکم اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی ضد ایک ہی ہو جیسا کہ ایمان لانے کا حکم تو اس کی نہی کفر ہی ہے، اور اگر اس کی بہت سے اضداد ہوں جیسا کہ قیام کا حکم ہے، تو اس کی اضداد میں بیٹھنا، رکوع کرنا، سجدہ کرنا اور پہلو کے بل لیٹنا وغیرہ شامل ہیں تو اس صورت میں امر ان تمام اضداد سے نہی ہو گا۔"

---

[175]۔۔۔۔اصول بزدوی، 143؛ الفصول فی الاصول، 2/164؛ اصول السرخسی، 1/94۔

[176]۔۔۔۔کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 2/477۔

ہے،اس سے معلوم ہوتا ہے اس بارے میں حنفیہ اور شافعیہ اصول یکساں ہے۔البتہ جہاں کہیں فرق ہے وہ عبد الکریم النملہ کی "المہذب فی اصول الفقہ المقارن" کی عبارت سے واضح کیا گیا ہے:

هل الأمر بالشيء المعين نهي عن ضده: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب:
المذهب الأول: أن الأمر بالشيء المعيَّن نهي عن ضدِّ ذلك الشيء المعيَّن من جهة المعنى، سواء كان له ضد واحد، أو أضداد. ذهب إلى ذلك: الأئمة الثلاثة - أبو حنيفة، ومالك، والشافعي وأكثر أتباعهم، وهو رواية عن الإمام أحمد وكثير من أتباعه، واختاره فخر الدين الرازي وأكثر أتباعه، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، والكعبي، وأبو الحسين البصري. وهو الصحيح عندي،۔۔۔۔۔الخ۔ **المذهب الثاني:** أن الأمر بالشيء هو بعينه طلب ترك الضد، فهو طلب واحد: بالإضافة إلى جانب الفعل: أمر، وبالإضافة إلى جانب الترك: نهي.۔۔۔۔۔ ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني في أول أقواله، وتبعه على ذلك بعض المتكلمين. **المذهب الثالث:** أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده: لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه. ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كالغزالي، وروي عن القاضي أبيبكر الباقلاني، وجمهور المعتزلة.۔۔۔۔۔الخ۔
بيان نوع الخلاف: أولاً: الخلاف بين أصحاب المذهب الأول والثاني خلاف لفظي لاتفاق الفريقين على أن الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه، لكن أصحاب المذهب الأول يقولون: إنه نهي عن ضده من جهة المعنى، وأصحاب المذهب الثاني يقولون: إنه نهي عن ضده من جهة اللفظ. ثانياً: الخلاف بين أصحاب المذهب الأول وأصحاب المذهب الثالث خلاف معنوي، قد أثر في كثير من المسائل الفقهية۔[177]

"کیا کسی معین شے کے امر کی ضد ہوتی ہے:اس مسئلہ میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں:پہلا مذہب یہ ہے کہ کسی معین شے کے امر کی ضد اسی معین شے کی ضد معنوی جہت سے ہوتی ہے، خواہ وہ ایک ضد ہو یا زیادہ ہوں۔یہ مذہب ائمہ ثلاثہ، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور ان کے اکثر متبعین کا ہے، اور امام احمد اور ان کے اکثر متبعین کی بھی ایک روایت ہے، اور امام فخر الدین رازی اور ان کے اکثر متبعین ، قاضی عبد الجبار بن احمد، کعبی اور ابو الحسین بصری نے بھی اس قول کو

[177] ۔۔۔۔النملة،عبدالكريم،علي،الدكتور،المهذب في علم اصول الفقه المقارن،عبدالكريم النملة،مكتبة الرشد،الرياض،ط اولى 1420ھ، 1999ء۔309۔313۔

کسی معین چیز کا حکم وہ اس کی ضد کے ترک کی طلب ہوتی ہے اور وہ طلب ایک ہوتی ہے، فعل کی جانب اضافت کرتے ہوئے وہ امر ہے،اور ترک کی جانب اضافت کرتے ہوئے وہ نہی ہے۔۔۔۔۔یہ قاضی ابو بکر باقلانی کے اقوال میں سے پہلا قول ہے،اور بعض متکلمین نے بھی اس قول کی اتباع کی ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم اس کی ضد کی نہی نہیں ہوتی،اس معنی میں نہیں کہ وہ ضد اس امر کا عین ہوتی ہے،اور یہ معنی بھی نہیں کہ وہ اس کو متضمن ہوتی ہے،یہ بھی نہیں کہ وہ اس کو لازم ہوتی ہے،یہ بعض شافعیہ جیسا کہ امام غزالی کا قول ہے،اور قاضی ابو بکر باقلانی اور جمہور معتزلہ کا بھی قول ہے۔

اختلاف کی نوعیت یہ ہے پہلی بات یہ کہ پہلے اور دوسرے مذہب کے مابین اختلاف لفظی ہے، کیونکہ ان کا اس بات میں اتفاق ہے کہ کسی چیز کے حکم کی ضد اس کی نہی ہوتی ہے، لیکن پہلے مذہب والے یہ کہتے ہیں وہ امر کی ضد معنی کے لحاظ سے نہی ہے،اور دوسرے مذہب والے یہ کہتے ہیں کہ وہ امر کی ضد لفظ کے لحاظ سے ہے،دوسری بات یہ ہے کہ پہلے اور تیسرے مذہب کے مابین اختلاف معنوی ہے،جو کہ بہت سے مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔"

شافعیہ کی کتب اصول سے امر کی ضد کے "نہی" ہونے کا اصول

شافعیہ کے نزدیک امر کی ضد نہی ہے،اس کے حوالے سے کتب اصول کی ابحاث اس طرح ہیں،جیسا کہ ذیل میں سمعانی اور زرکشی کی کتب اصول کے اقتباسات سے اس کی نشاندہی ہوتی ہے:

سمعانی نے قواطع الادلہ میں رقمطراز ہیں:

الأمر بالشئ نهي عن ضده من طريق المعنى: وهذا مذهب عامة الفقهاء۔[178]

"کسی بات کے حکم کی ضد نہی معنوی طور پر ہے۔یہ اکثر فقہاء کا مذہب ہے۔"

گویا کہ امر کے ضد کی نہی معنوی طور پر ہوتی ہے اور یہی اکثر فقہاء کا مذہب بھی ہے۔

زرکشی شافعی البحر المحیط میں مختلف اقوال ذکر کرنے کے بعد تحقیقی قول اس طرح ذکر کرتے ہیں:

وهذا التحقيق تحرير في أن الآمر بالشيء ليس ناهيا عن أضداده لأن الأمر للقيام طالب له وقد لا يخطر له ضده فكيف يطلب؟ واعلم أنهم اتفقوا على أن عين الأمر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون أمرا بضد المنهي عنه ،لكنهم اختلفوا في أن كل واحد

[178]۔۔۔۔قواطع الادلة في اصول الفقه، 1/228۔

أنه لا حكم له في ضده أصلا بل هو مسكوت عنه وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي وذهب بعض المعتزلة كعبد الجبار وأبي الحسين إلى أن الأمر يوجب حرمة ضده وذهب جماعة من محققي الحنفية إلى أنه يدل على كراهة ضده۔[179]

"یہ تحقیق تحریر کی جاتی ہے کہ کسی بات کا حکم کرنے والا اس بات کی اضداد سے منع کرنے والا نہیں ہوتا، کیونکہ قیام کا حکم اس کو طلب کرنے والا ہوتا ہے، اور کبھی اس کے قلب میں اس کی ضد کا خیال بھی نہیں آتا، تو وہ اس امر کے خلاف یعنی ضد کو کیسے طلب کرے گا، اور یہ جان لو کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عین امر مامور بہ کی ضد سے نہی نہیں ہوتی، اور ایسے ہی کسی بات کی نہی منہی عنہ کی ضد کا حکم نہیں ہوتا، لیکن علماء میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے ہر ایک (یعنی امر اور نہی) جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے کیا وہ اس کی ضد کو واجب کرتا ہے؟ متاخرین معتزلہ میں سے ابوہاشم وغیرہ کا یہ کہنا ہے کہ ان کی ضد کا بالکل کوئی حکم نہیں بلکہ وہ ضد مسکوت عنہ ہے، اور یہی قول امام الحرمین جوینی اور امام غزالی کا بھی ہے، بعض معتزلہ عبدالجبار اور ابوالحسین کا قول یہ ہے کہ بے شک امر اس کی ضد کی حرمت کو واجب کرتا ہے، اور محققین حنفیہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ امر کی ضد کراہت پر دلالت کرتی ہے۔"

گویا کہ زرکشی کی تحقیق کے مطابق امر کی ضد ہر حال میں نہی نہیں ہوتی اور اسی طرح کسی بات سے نہی منہی عنہ کی ضد کا حکم نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے امر کی ضد کے "نہی" ہونے کا اصول

امر کی ضد کے نہی ہونے کے بارے شافعیہ کی کتب فروع میں اس اصول کے بارے اس طرح ملتا ہے۔

اسنی المطالب شرح روض الطالب میں مولف اس طرح رقمطراز ہیں:

فصل لو قال إن خالفت أمري فأنت طالق فخالفت نهيه كأن قال لها لا تقومي فقامت لم تطلق لأنها خالفت نهيه دون أمره قال في الأصل وفيه نظر بسبب العرف بخلاف عكسه بأن قال لها إن خالفت نهيي فأنت طالق فخالفت أمره كأن قال لها قومي فقعدت فتطلق لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده قال في الأصل وهذا فاسد إذ ليس الأمر بالشيء نهيا عن ضده فيما يختاره۔[180]

---

[179]۔۔۔۔البحر المحيط في اصول الفقه، 2/423۔

[180]۔۔۔۔زکریا، ابویحییٰ، الانصاری، الشافعی، اسنی المطالب فی شرح روض الطالب، 3/328۔

بیوی نے اس کی نہی کی مخالفت کی، گویا کہ اس نے اس کو کہا تھا تو مت کھڑی ہو، پس وہ کھڑی ہو گئی، تو اس کو طلاق نہیں ہو گی، کیونکہ اس نے اس نہی کی مخالفت کی امر کی مخالفت نہیں کی، اصل میں کہا ہے کہ یہ مسئلہ عرف کی وجہ سے قابل غور ہے، بخلاف اس کے برعکس اگر خاوند نے بیوی کو کہا کہ اگر تو نے میری نہی کی مخالفت کی تو تجھے طلاق ہے، تو اس عورت نے اس امر کی مخالفت کی، گویا کہ اس نے اپنی بیوی کو کہا کھڑی ہو جا، پس وہ بیٹھ گئی، تو اس کو طلاق ہو جائے گی، کیونکہ کسی چیز کے حکم کی ضد نہی ہوتی ہے، اور اصل میں کہا ہے کہ یہ قول فاسد ہے، کیونکہ کسی چیز کے حکم کی ضد نہی نہیں ہوتی، جیسا کہ اس قول کو اختیار کیا گیا ہے۔"

مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج میں محمد بن خطیب شربینی اس اصول کے حوالے سے فرع اس طرح بیان کرتے ہیں:

ولو قال لها إن خالفت أمری فأنت طالق فخالفت نهيه كأن قال لها لا تقومی فقامت لم تطلق كما جزم به ابن المقرى فی روضه لأنها خالفت نهيه دون أمره قال فی أصل الروضة وفيه نظر بسبب العرف ولو قال لها إن خالفت نهيی فأنت طالق فخالفت أمره كأن قال قومی فقعدت طلقت كما جزم به ابن المقرى فی روضه أيضا لأن الأمر بالشیء نهی عن ضده قال فی أصل الروضة على اللغة والعرف۔[181]

نہایۃ المحتاج میں بھی مولف ابن شہاب الدین الرملی اسی طرح کی عبارت نقل کرتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔[182]

ان فروعات سے معلوم ہوا کہ امر کی ضد کا مدار عرف پر ہے، شافعیہ کی کتب فروع میں روضۃ الطالبین، اسنی المطالب، اور مغنی المحتاج سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

روضۃ الطالبین میں امام نووی اس اصول کے بارے اس طرح فرع ذکر کرتے ہیں:

قال إن خالفت أمری فأنت طالق ثم قال لا تكلمی زيدا فكلمته قالوا لا تطلق لأنها خالفت النهی دون الأمر ولو قال إن خالفت نهيی فأنت طالق ثم قال قومی فقعدت وقع لأن الأمر بالشیء نهی (عن) أضداده وهذا فاسد إذ ليس الأمر بالشیء نهيا عن ضده فيما يختاره۔[183]

---

[181] ۔۔۔۔الشربینی، محمد بن الخطیب، شمس الدین، مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، دار المعرفۃ بیروت، لبنان، ط اولیٰ 1418ھ، 1997ء، 3/433۔

[182] ۔۔۔۔نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، 7/49، 48۔

کو کہا تو زید سے کلام مت کر، پس اس (بیوی) نے کلام کر لیا، تو علماء نے کہا کہ اس کو طلاق نہیں ہو گی، کیونکہ اس نے امر کی نہیں بلکہ نہی کی مخالفت کی ہے، اور اگر یوں کہا کہ اگر تو نے میرے ممانعت کی مخالفت کی تو تجھے طلاق ہے، پھر اس نے بیوی کو کہا کہ کھڑی ہو جا، لیکن وہ بیٹھ گئی، تو طلاق واقع ہو گئی، کیونکہ کسی چیز کا حکم اس کی اضداد سے نہی ہوتی ہے، اور یہ فاسد ہے، کیونکہ کسی چیز کا حکم اس کی ضد سے نہی نہیں ہوتا، اس قول کے مطابق جو اختیار کیا گیا ہے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے یہ معلوم ہوا کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ اصول متفق ہے کہ کسی چیز کا حکم اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی ضد ایک ہی ہو جیسا کہ ایمان لانے کا حکم تو اس کی نہی کفر ہی ہے، اور اگر اس کی بہت سے اضداد ہوں جیسا کہ قیام کا حکم ہے، تو اس کی اضداد میں بیٹھنا، رکوع کرنا، سجدہ کرنا اور پہلو کے بل لیٹنا وغیرہ شامل ہیں تو اس صورت میں امر ان تمام اضداد سے نہی ہو گا۔

شافعیہ اصولیین میں سے امام غزالی اور امام الحرمین الجوینی کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک گویا کہ امر کی ضد نہی نہیں ہے اور نہ ہی عقل اس کا تقاضا کرتی ہے بلکہ اس کا مدار عرف پر ہو گا۔ اسی طرح شافعیہ کی کتب فروع میں روضۃ الطالبین، اسنی المطالب، اور مغنی المحتاج سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

عام طور پر عرف میں بھی امر کی ضد نہی شمار کی جاتی ہے اور نہی کی ادنیٰ مقدار کراہت ہے جس کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ اس لحاظ سے شافعیہ اور حنفیہ عملی طور پر اس اصول میں بھی ایک حد پر متفق ہو جاتے ہیں۔

---

[183] ۔۔۔۔ روضۃ الطالبین، 6/164۔

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قدرت کامل کی وجہ سے حکم کا وجوب ہوتا ہے، جیسا کہ اصول سرخسی میں فروعات سے شافعیہ کا اصول اس طرح معلوم ہوتا ہے:

قال زفر والشافعي رحمهما الله: إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمهم الاداء لانعدام الشرط وهو التمكن، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا: يلزمهم أداء الصلاة استحسانا، لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الاداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس۔[184]

"امام زفر اور امام شافعی نے کہا کہ جب کافر مسلمان ہو گیا، یا بچہ بالغ ہو گیا، یا پاگل شخص تندرست ہو گیا، یا حیض والی عورت پاک ہو گئی جبکہ نماز کا آخری وقت اتنا تھا کہ اس میں فرض نماز ادا کرنے پر قدرت تھی، تو قدرت ممکنہ کی شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ نماز لازم نہ ہو گی، جبکہ ہمارے علماء (حنفیہ) نے کہا کہ استحسان کے طور پر نماز کی ادائیگی لازم ہو گی، کیونکہ نماز کے وجوب کا سبب وہ وقت کا (آخری) جزء ہے، اور ادائیگی کے وجوب کی شرط وہ ادائیگی پر قدرت ہونا ہے خواہ وہ قدرت حقیقت میں نہ ہو بلکہ متوہم ہو، کیونکہ اس سے پہلے ادائیگی کی نہیں جا سکتی، اور یہ توہم یہاں موجود ہے کیونکہ وقت کے اس آخری جزء میں یہ بات ظاہر ہو سکتی ہے کہ سورج کے ٹھہر جانے کی وجہ سے وقت (وہ آخری جزء) طویل جائے۔"

قدرت کی اقسام

قدرت کی دو اقسام ہیں، (1) قدرتِ مطلق جسے قُدرۃ مُمَكِّنَة بھی کہتے ہیں یہ وہ ادنیٰ استطاعت ہے کہ جس کے ذریعے جس بات کا حکم دیا گیا ہے اس کے ادا کرنے پر انسان قادر ہوتا ہے اور (2) قدرتِ کامل جسے قُدرۃ مُيَسِّرَة بھی کہتے ہیں یہ استطاعت ہے کہ جس کے ذریعے انسان اس مامور بہ کو سہولت سے ادا کر لے، واجب کے دوام کے لیے اس قدرت کا باقی رہنا ضروری ہے، اسی لیے اگر یہ قدرت ختم ہو گئی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا، جیسا کہ اگر کسی کا تمام زکوٰۃ کا نصاب ہلاک ہو گیا تو اس پر سے زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔

---

[184] ۔۔۔۔ اصول السرخسی، 1/67.

اس لیے آخر میں اس کی ادائیگی کے لیے بھی اتنا وقت حقیقت میں ہونا چاہیے جس میں وہ مامور بہ ادا کیا جاسکتا ہو، وگرنہ وہ مامور بہ ذمہ میں واجب نہیں رہے گا۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک مامور بہ کے ذمہ میں وجوب کے لیے اس وقت کا محض ایک جزء مل جانا بھی کافی ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول و فروع سے قدرت مطلق اور کامل کی بنیاد پر وجوب کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے مستقل طور پر قدرت ممکنہ اور میسرہ کے حوالے سے تاحال کوئی اصول معلوم نہیں ہوسکا، البتہ کتب فروع سے معلوم ہونے والی فروعات ذیل میں درج کی گئی ہیں، ان میں اس اصول کی طرف اشارہ بھی ملتا ہے، جس کی بنیاد پر مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

غمراوی شافعی السراج الوہاج میں رقمطراز ہیں:

وتاخیر الزکاۃ بعد التمکن یوجب الضمان، وان تلف المال، ولو تلف قبل التمکن فلا۔[185]

"قدرت متمکنہ کے بعد زکوٰۃ کو موخر کرنا ضمان کو واجب کرتا ہے اگرچہ مال ہلاک ہو گیا ہو، اور اگر قدرت متمکنہ سے پہلے مال ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں ہے۔"

حاصل یہ کہ اس فرع کی بنیاد پر یہ معلوم ہوا کہ قدرت متمکنہ حاصل ہو جانے سے زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، اور اس کی ادائیگی میں تاخیر کی یہاں تک کہ مال ہلاک ہو گیا تو اس کا ضمان واجب ہو گا کیونکہ شافعیہ کے نزدیک قدرتِ مطلق سے وجوب ہو جاتا ہے، اس میں تاخیر کرنے سے ضمان واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر مالِ نصاب قدرتِ مطلق سے پہلے ہلاک ہو گیا تو چونکہ اس پر ابھی زکوۃ ہی واجب نہیں ہوئی تھی اس لیے اس کا ضمان بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ شرط تمکن نہیں پائی گئی۔

المجموع میں علامہ نووی المہذب للشیرازی کی عبارت میں اس طرح ذکر کرتے ہیں:

إذا بلغ الصبی أو اسلم الکافر أو طهرت الحائض أو النفساء أو افاق المجنون أو المغمی علیه وقد بقی من وقت الصلاة قدر رکعة لزمه فرض الوقت ۔۔۔۔۔۔ فان بقی من الوقت دون رکعة ففیه قولان روی المزنی عنه انه لا یلزمه۔۔۔۔۔۔ وقال فی کتاب استقبال القبلة یلزمه بقدر تکبیرة۔[186]

"جب بچہ بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا یا حیض والی یا نفاس والی عورت پاک ہو گئی یا پاگل یا بے ہوش کو افاقہ ہو گیا اس حال میں جبکہ نماز کا ایک رکعت کی مقدار وقت باقی تھا تو اس وقت کے فرض اس پر لازم ہو جائیں گے ۔۔۔۔۔۔ لیکن اگر اتنا وقت باقی رہا جو کہ ایک رکعت کی مقدار

---

[185] ۔۔۔۔ الغمراوی، محمد الزهری، السراج الوهاج شرح علی متن المنهاج، دار الجیل، بیروت لبنان، 1408ھ، 1987ء، 13۔

[186] ۔۔۔۔ المجموع شرح المهذب، 3/68۔

فرض لازم نہیں ہوں گے۔۔۔۔۔اور (دوسرا قول) کتاب استقبال قبلہ میں یہ ہے کہ تکبیر کے بقدر وقت مل گیا تو وہ فرض لازم ہو جائیں گے۔"

اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ نووی المجموع شرح المہذب میں فرماتے ہیں:

وهل يشترط معها زمن امكان الطهارة فيه قولان حكاهما الخراسانيون وبعضهم يحكيا وجهين اصحهما وبه قطع العراقيون يشترط لظاهر الحديث والثاني يشترط ليتمكن من فعل الركعة وان بقي من الوقت قدر تكبيرة فما فوقها مما لا يبلغ ركعة فقولان اصحهما باتفاق الاصحاب تلزمه تلك الصلاة۔۔۔۔۔ قال اصحابنا وشرط الوجوب بركعة أو تكبيرة ان يمتد السلامة من المانع قدر امكان الطهارة وفعل تلك الصلاة فان عاد مانع قبل ذلك لم تجب۔۔۔۔۔ وهل يشترط مع ذلك زمن امكان الطهارة فيه القولان السابقان أظهرهما لا يشترط وإذا جمعت الاقوال حصل فيما يلزم به كل صلاة في آخر وقتها أربعة أقوال أصحها قدر تكبيرة۔[187]

"کیا اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ طہارت حاصل کر لینے کے وقت کا امکان ہو؟ اس میں دو قول ہیں، ان کو علماء خراسان نے بیان کیا ہے، اور ان میں سے بعض نے دونوں وجہیں بیان کی ہیں، اور ان میں سے زیادہ صحیح قول اور جس پر علماء عراق نے بھی جزم کیا ہے کہ ظاہر حدیث کے مطابق امکان طہارت شرط ہے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ رکعت کی ادائیگی پر قدرت ہو اور اگرچہ ایک تکبیر یا اس سے زائد کے بقدر ہی وقت ہو، جو کہ ایک رکعت کی مقدار تک نہ پہنچ سکتا ہو، پس اس میں بھی دو قول ہیں، ان میں سے علماء شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز لازم ہو جائے گی۔۔۔۔۔ ہمارے علماء شافعیہ نے کہا کہ وجوب کی شرط خواہ ایک رکعت والی ہو یا بقدر تکبیر ہو اس کے لیے یہ ہے کہ ہر امکان طہارت اور اس نماز کی ادائیگی میں ہر قسم کے مانع سے مسلسل محفوظ رہے، لیکن اگر کوئی مانع آجاتا ہے تو پھر وہ نماز واجب نہ ہو گی۔۔۔۔۔ اور کیا اس کے ساتھ امکان طہارت شرط ہے؟ اس بارے میں دو قول پہلے گزر چکے ہیں ان میں سے زیادہ راجح قول امکان طہارت کی شرط نہ ہونا ہے، اور جب بہت سے اقوال جمع ہو گئے کہ جس میں ہر نماز کہ جو آخر وقت میں ملے تو ان چار اقوال میں ایک تکبیر کے بقدر وقت ہونا سب سے زیادہ صحیح قول

---

[187] ۔۔۔۔ حوالہ بالا۔

اور صحیح ہے۔)"

حاصل بحث

اس مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بچہ ایسے وقت میں بالغ ہوا کہ نماز کا آخر وقت تھا، تو کس قدر وقت باقی ہو کہ اس کی بنیاد پر اس وقت کی نماز اس بالغ ہونے والے کے ذمہ واجب ہو گی، گویا کہ شرط تمکن کیا ہے؟ اس بارے میں علامہ نووی شافعی نے بہت سے اقوال ذکر کرتے ہوئے جس قول کو ترجیح دی ہے وہ یہ ہے کہ ایک تکبیر کے ادا کرنے کے بقدر وقت باقی ہو تو اس کے ذمہ اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی، گویا کہ ان کے نزدیک شرط تمکن یہی ہے، اگرچہ بعض شافعیہ نے عام طور پر جو وقت ذکر کیا ہے وہ امکان طہارت اور ایک رکعت کے ادا کر لینے کا وقت ہے، جبکہ علامہ نووی نے امکانِ طہارت کو شرط قرار نہیں دیا، اور ایک رکعت کی بجائے ایک تکبیر کہہ لینے کے بقدر وقت کو راجح قرار دیا ہے، اور حنفیہ کا قول بھی ایسا ہی ہے کہ ایک تکبیر کے بقدر وقت ہو تو نماز واجب ہو جائے گی خواہ وہ وقت متوہم ہی کیوں نہ ہو، گویا کہ علامہ نووی کی اس تحقیق کے مطابق اس مسئلہ میں عملی طور پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔

یہ مسئلہ کہ "نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں"، نہی کے قبیح لعینہ یا لغیرہ ہونے پر مبنی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہی عن افعال الشرعیہ قبیح لعینہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک قبیح لغیرہ ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں نہی عن التصرفات الشرعیہ کی بحث کرتے ہوئے اس امام شافعی کے حوالے سے اس طرح ذکر کرتے ہیں:

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهي مشروعا مع إطلاقنا النهي وحقيقته وقال الشافعي رحمه الله بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا أصلا بمنزلة القسم الأول إلا أن يقوم الدليل فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول وبيان هذا الأصل في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربا والبيع الفاسد أنها مشروعة عندنا لأحكامها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها احتج الشافعي رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة إذ الحقيقة أصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه إلا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لأن المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا فمن قال بأنه يكون مشروعا في الأصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الأصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الأصلوإذا ثبت هذا الأصل كان لتخريج الفروع طريقان أحدهما أن ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني أن ينعدم بحكمه وبيان ذلك أن من ضرورات كون التصرف مشروعا أن يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وللمشروعات درجات وأدناها أن يكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافي هذا الوصف وإن كان داخلا في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا يرضاه فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابقوالثاني أن من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأنها شرعت نعمة تلحق بها الأجنبية بالأمهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة۔[188]

---

[188] ۔۔۔۔اصول البزدوی، 50؛ فتح الغفار شرح المنار، 1/91؛ نور الانوار، 1/270؛ تقویم الادلۃ فی اصول الفقہ، 53؛ اصول السرخسی، 1/87۔

کے علاوہ میں ہے لیکن اس سے متصل ہے، نہی کے مطلق ہونے کے باوجود منہی کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ بلکہ یہ قسم بھی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے، یہاں تک کہ اس کی مشروعیت بالکل باقی نہ رہے گی، یہ پہلی قسم (قبیح لعینہ یعنی نہی عن افعال حسیہ) کی طرح ہے، البتہ اگر اس کے خلاف کوئی ایسی دلیل قائم ہو جائے جو اس نہی کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی معنی پر محمول کرے تو اس صورت میں اس (مجازی معنی) کو ثابت کرنا واجب ہو گا، اس اصول میں اختلاف کے مطابق اس کو محمول کیا جائے گا، اس اصول کی وضاحت اس امثلہ میں ہے جیسا کہ عید کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا، سود اور بیع فاسد ،ان امور کے احکام اگرچہ ہمارے نزدیک مشروع تھے جبکہ امام شافعی کے نزدیک ان کے احکام باطل اور منسوخ ہیں ان کا کوئی حکم نہیں ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ ہر قسم کے حقیقی معنی پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے، اور ہر باب میں حقیقت اصل ہوتی ہے، اور قبح کے تقاضا کرنے میں نہی حقیقت ہے جیسا کہ حسن کے تقاضا کرنے میں امر حقیقت ہے پھر امر کے حقیقی معنی پر عمل واجب ہے، یہاں تک کہ وہ عین کے لحاظ سے حسن ہے، سوائے اس کے کہ اس کے برعکس کوئی دلیل قائم ہو جائے، پس اسی طرح نہی قبح کی صفت کے حوالے سے ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ ہر چیز کا مطلق ذکر اس کے کامل حصے کو شامل ہوتا ہے، اور قبح کی صفت میں کمال اور قاصر کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے کہا، پس جس نے یہ کہا کہ یہ یعنی منہی عنہ اصل میں مشروع ہے لیکن وصف میں قبیح ہے، تو اس نے اس کو اصل میں مجاز اور وصف میں حقیقت شمار کیا ہے، اور یہ حقیقت کا برعکس ہے اور اصل کا قلب یعنی اس کا بھی برعکس ہے۔جب یہ اصول ثابت ہو گیا تو فروع کی تخریج کے دو طریقے ہوئے، ان میں سے ایک یہ کہ نہی کے اقتضاء کی وجہ سے مشروع چیز کا منعدم ہونا، اور دوسرا یہ کہ وہ مشروع چیز حکم کی وجہ سے منعدم ہو، اس کی وضاحت یہ ہے کہ کسی بھی عمل میں تصرف کے مشروع ہونے کے بارے یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ عمل پسندیدہ ہو گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس خدا نے تمہارے لیے وہ دین مشروع کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم کیا تھا۔اور مشروعات کے مختلف درجات ہوتے ہیں، اس کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ پسندیدہ ہو، اور فعل کے قبیح ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ممنوع ہو، جو اس وصف مشروع کے منافی ہے، اگرچہ یہ مشیت، قضا اور حکم میں داخل ہے جیسا کہ کفر اور دیگر گناہ، پس بے شک یہ اللہ کی مشیت، اور اللہ کی قضا اور اس کے حکم سے اس طرح پائے جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ پسند نہیں ہیں، پس ان تصرفات سے

اور دوسری صورت یہ کہ نہی کا حکم ممانعت کا واجب ہونا ہے، اس طرح کہ اس کے موجب کے خلاف پر عمل کرنا گناہ ہو، یہ اس کی حقیقت کا موجب ہے، اس کے معصیت ہونے اور مشروع وطاعت ہونے کے مابین تضاد اور منافات ہے، اس وجہ سے زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ بطور نعمت کے مشروع ہوئی ہے، جس میں اجنبی عورت امہات کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے، اور زنا بالکل حرام ہے، پس یہ کسی ایسے حکم شرعی کا سبب نہیں بنے گا جو کہ نعمت ہو۔"

حاصل یہ ہے کہ نہی کی دو اقسام ہیں، (1) نہی عن افعال حسیہ اور (2) نہی عن افعال شرعیہ، ان میں سے نہی عن افعال حسیہ میں قبح لعینہ پر اتفاق ہے، جبکہ نہی عن افعال شرعیہ میں امام شافعی کے نزدیک قبح لعینہ ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک قبح لغیرہ ہے۔ عبارت بالا میں امام شافعی کے اسی اصول کی نشاندہی کی گئی ہے، تصرفات شرعیہ سے نہی ایسے قبح کا تقاضا کرتی ہے جو اگرچہ منہی عنہ کے علاوہ میں ہے لیکن اس سے متصل ہے، اور امام شافعی کے نزدیک یہ قسم بھی افعال حسیہ کی نہی کی طرح قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف کوئی ایسی دلیل قائم ہو جائے جو اس نہی کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی مجازی معنی پر محمول کرے تو پھر اس (مجازی معنی) کو ثابت کرنا واجب ہو گا، امام شافعی کا استدلال اس سے ہے کہ ہر کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا واجب ہے، اور ہر باب میں حقیقت اصل ہوتی ہے، اور قبح کے تقاضا کرنے میں نہی حقیقت ہے ۔جب یہ اصول ثابت ہو گیا تو فروع کی تخریج کے دو طریقے ہوئے، ان میں سے ایک یہ کہ نہی کے اقتضاء کی وجہ سے مشروع چیز کا منعدم ہونا، پس اس صورت میں ان تصرفات سے ممانعت ان کے مقتضاء کے مطابق نسخ ہوا، اور وہ تحریم سابق ہے یعنی پہلے سے ہی یہ امور ممنوع ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ وہ مشروع چیز حکم کی وجہ سے ممنوع ہوئی ہو، اس طرح کہ اس کے موجب کے خلاف پر عمل کرنا گناہ ہو، یہ اس کی حقیقت کا موجب ہے، اس وجہ سے حرمت مصاہرت جو ایک نعمت ہے وہ زنا سے ثابت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی چیز سے نہی لعینہ ہو یا اس کے وصف لازم سے نہی ہو تو وہ فساد کا تقاضا کرتی ہے، لیکن اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی نہ ہو وہ فساد کا تقاضا نہیں کرتی، جیسا کہ صلاح الدین خلیل العلائی تحقیق المراد فی أن النھی یقتضی الفساد میں رقمطراز ہیں:

ان النھی عن الشیء ان کان لعینہ اولوصفہ اللازم لہ، فھو مقتض للفساد، بخلاف ما اذا کان لغیرہ ، وسواء فی العبادات اوالعقود، وھذا ارجح المذاھب۔۔۔۔ وھوالذی ینبغی ان یکون مذھب الشافعی وجمھور اصحابہ۔[189]

"کسی چیز سے نہی اگر اس کے عین سے ہو یا اس کے وصف لازم سے ہو تو وہ فساد کی مقتضی ہوتی ہے، بخلاف اس کے کہ جب نہی ان کے علاوہ ہو خواہ وہ عبادات میں ہو یا معاملات میں ہو، اور یہ مذاہب میں سے سب سے زیادہ راجح ہے امام شافعی اور جمہور شافعیہ کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔"

صلاح الدین کیکلدی شافعی کی تحقیق کے مطابق یہ معلوم ہوا کہ کسی چیز سے نہی جب لعینہ ہو یا اس کے وصف لازم سے ہو وہ تو فساد کا تقاضا کرتی ہے، لیکن اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی نہ ہو وہ فساد کا تقاضا نہیں کرتی۔

جبکہ امام غزالی المستصفیٰ میں رقمطراز ہیں:

مسألة (ھل النھی یقتضی الفساد) : اختلفوا فی أن النھی عن البیع والنکاح والتصرفات المفیدة للأحکام ھل یقتضی فسادھا فذھب الجماھیر إلی أنه یقتضی فسادھا وذھب قوم إلی أنه إن کان نھیا عنه لعینه دل علی الفساد وإن کان لغیرہ فلا والمختار أنه لا یقتضی الفساد۔[190]

"مسئلہ یہ کہ کیا نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے؟ علماء کا اس بارے اختلاف ہے کہ وہ نہی جو بیع، نکاح اور احکام کا فائدہ دینے والے تصرفات سے ہو، کیا وہ فساد کا تقاضا کرتی ہے؟ جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ وہ فساد کا تقاضا کرتی ہے، اور ایک قوم نے کہا کہ اگر وہ نہی لعینہ ہے تو فساد پر دلالت کرے گی، اور اگر نہی لغیرہ ہے تو فساد کا تقاضا نہیں کرے گی، اور مختار قول یہ ہے کہ وہ فساد کا تقاضا نہیں کرتی۔"

---

[189] ۔۔۔۔ کیکلدی، خلیل بن الامیر، ابوسعید، صلاح الدین، العلائی، الشافعی (761ھ)، تحقیق المراد فی أن النھی یقتضی الفساد، تحقیق: الدکتور ابراھیم محمد سلقینی، دار الفکر، القاھرۃ، 1998ء۔ 300؛ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/445۔

[190] ۔۔۔۔ المستصفی من علم الاصول، 3/199۔

کے نزدیک یہ نہی لغیرہ ہے۔

علامہ سمعانی شافعی قواطع الادلۃ میں اس اصول کے بارے رقمطراز ہیں:

مسألة: النهى يدل على فساد المنهى عنه: وهو الظاهر من مذهب الشافعى وعليه أكثر الأصحاب إلا أنهم اختلفوا فمنهم من قال يقتضى الفساد من جهة الوضع فى اللغة ومنهم من قال يقتضى الفساد من جهة الشرع۔ [191]

"مسئلہ: نہی کا منہی عنہ کے فساد پر دلالت کرنا: امام شافعی کا یہ ظاہر مذہب ہے، اور اسی پر اکثر اصحاب شافعیہ ہیں، مگر ان میں سے بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ نہی لغوی طور پر وضع کی جہت سے فساد کا تقاضا کرتی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرع کی جہت سے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔"

گویا کہ حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا کرتی ہے، البتہ فساد کی جہت میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک یہ فسادِ وضع کی جہت سے ہے اور بعض کے نزدیک شریعت کی جہت سے ہے۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔

زرکشی نے البحر المحیط میں اس اختلاف کی بنیادی وجہ کا اس طرح جائزہ پیش کیا ہے:

واعلم أن حقيقة هذا الخلاف بيننا وبين الحنفية ترجع إلى مسألة أخرى وهى أن الشارع إذا أمر بشىء مطلقا ثم نهى عنه فى بعض أحواله هل يقتضى ذلك النهى إلحاق شرط المأمور به حتى يقال إنه لا يصح بدون ذلك الشرط ويصير الفعل الواقع بدونه كالعدم كما فى الفعل الذى اختل منه شرطه الثابت بشرطيته بدليل آخر أم لا يكون كذلك مثاله الأمر بالصوم والنهى عن إيقاعه يوم النحر والأمر بالطواف والنهى عن إيقاعه فى حال الحيض وغيره فالشافعى والجمهور قالوا النهى على هذا الوجه يقتضى الفساد وإلحاق شرط بالمأمور به لا يثبت صحته بدونه وذهب الحنفية إلى تخصيص الفساد بالوصف المنهى عنه دون الأصل المتصف به حتى لو أتى به المكلف على الوجه المنهى عنه يكون صحيحا بحسب الأصل فاسدا بحسب الوصف إن كان ذلك النهى نهى فساد وإلا فمجرد النهى عنده لا يدل على الفساد بل على الصحة كما إذا نذر صوم يوم النحر ينعقد نذره عندهم ويجب عليه إيقاعه فى غير يوم النحر فإن أوقعه فيه كان ذلك محرما ويقع عن نذره۔ [192]

---

[191]۔۔۔۔ قواطع الادلۃ فی اصول الفقہ، 1/254؛ الرسالۃ، 347۔

[192]۔۔۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 2/440۔

طرف لوٹتی ہے، وہ یہ کہ جب شارع نے کسی بات کا مطلق طور پر حکم دیا، پھر اس نے بعض احوال میں اس کام سے منع کر دیا، تو کیا یہ نہی مامور بہ کی شرط سے لاحق ہونے کا تقاضا کرتی ہے؟ یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ یہ اس شرط کے بغیر صحیح نہیں، اور اس کے بغیر واقع ہونے والا فعل کالعدم شمار ہو گا، جیسا کہ کسی فعل کی کوئی شرط چھوٹ گئی ہو کہ جس کا کسی دوسری دلیل سے شرط ہونا ثابت ہوتا ہے، یا (یہ نہی مامور بہ کی شرط سے لاحق ہونے کا تقاضا) نہیں کرتی، اس کی مثال روزے کا حکم اور قربانی کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہونا، اسی طرح طواف کرنے کا حکم اور حالت حیض میں اس سے ممانعت ہونا وغیرہ، پس امام شافعی اور جمہور نے یہ کہا کہ اس طور پر ہونے والی نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے، مامور بہ کے ساتھ کسی شرط کے لاحق ہونے سے وہ مامور بہ کی صحت اس شرط کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ اور حنفیہ کے نزدیک یہ فساد کی تخصیص اصل منہی عنہ کے ساتھ متصف نہیں ہو گی بلکہ منہی عنہ کے وصف کے ساتھ ہو گی، یہاں تک کہ اگر مکلف اس منہی عنہ کو کرتا ہے تو یہ عمل اصل کے لحاظ سے صحیح ہو گا البتہ وصف کے اعتبار سے فاسد ہو گا، کیونکہ یہ نہی فساد کی نہی ہے، وگرنہ ان کے نزدیک مجرد نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی بلکہ صحت پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ کسی نے یوم نحر میں روزے کی نذر مانی، تو ان سب کے نزدیک نذر منعقد ہو جائے گی، اور اس شخص پر اس نذر کو یوم نحر کے علاوہ ایام میں پورا کرنا واجب ہو گا، پس اگر اس نے یوم نحر میں روزہ رکھا تو یہ حرام کا ارتکاب کیا، اور اس کی نذر واقع ہو جائے گی۔"

گویا کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ جب شارع نے کسی بات کا مطلق طور پر حکم دیا، پھر بعض صورتوں میں اس کام سے منع کر دیا، تو کیا یہ نہی مامور بہ کی شرط سے لاحق ہونے کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں؟ اگر تقاضا کرتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مامور بہ اس شرط کے بغیر صحیح نہیں، اور اس کے بغیر واقع ہونے والا فعل کالعدم شمار ہو گا، یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی فعل کی کوئی شرط جو کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو چھوٹ گئی ہو۔ پس امام شافعی کے نزدیک اس طور پر ہونے والی نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے، مامور بہ کے ساتھ کسی شرط کے لاحق ہونے سے وہ مامور بہ کی صحت اس شرط کے بغیر ثابت نہیں ہو گی۔

شافعیہ کی فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا نہیں کرتی، اور اصولیین اصحاب شافعیہ کے نزدیک بھی مختار قول یہی ہے جیسا کہ اس اصول کے بارے شافعیہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے:

المجموع شرح المہذب میں علامہ نووی رقمطراز ہیں:

فان تطهر منه صحت طهارته لان المنع لخوف الضرر وذلك لا يمنع صحة الوضؤ كما لو توضأ بماء يخاف من حره أو برده (الشرح) أما صحة الطهارة فمجمع عليه: وقوله لان المنع لخوف الضرر وذلك لا يمنع صحة الوضؤ معناه أن النهي ليس راجعا الى نفس المنهي عنه بل لامر خارج وهو الضرر وإذا كان النهي لامر خارج لا يقتضي الفساد على الصحيح المختار لاهل الاصول من أصحابنا وغيرهم۔[193]

"پس اگر (ماء مشمس سے) وضو کیا، تو اس سے طہارت درست ہو جائے گی، کیونکہ حدیث میں ممانعت ضرر کے خوف کی وجہ سے کی گئی ہے، یہ وضو کی صحت سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ کسی نے ایسے پانی سے وضو کیا جس کی حرارت یا برودت کا خوف ہے، (تشریح) بہر حال طہارت کے صحیح ہونے پر اجماع ہے، اور یہ قول کہ ماء مشمس سے طہارت کی ممانعت ضرر کے اندیشہ کے پیش نظر ہے، اور یہ وضو کی صحت میں مانع نہیں ہے، اس کا مطلب ہے کسی بات سے نہی اس ممنوعہ چیز کی طرف نہیں لوٹتی بلکہ کسی امر خارج کی طرف لوٹتی ہے اور وہ نقصان کا اندیشہ ہے، اور جب نہی کسی امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ صحیح قول کے مطابق فساد کا تقاضا نہیں کرتی، ہمارے اصولیین اصحاب شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مختار قول یہی ہے۔"

حاصل یہ کہ نووی کے مطابق صحیح قول یہ ہے کہ نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا نہیں کرتی، اور اصولیین اصحاب شافعیہ کے نزدیک بھی مختار قول یہی ہے۔

اسنی المطالب میں مولف زنا سے حرمت مصاہرت کے عدم ثبوت کے بارے یوں رقمطراز ہیں:

المصاهرة فيحرم بمجرد عقد صحيح امهات زوجتك ـــــــ ولا تثبت المصاهرة بزنا ولا لواط۔[194]

"محض عقد صحیح کے ساتھ ہی تمہاری بیویوں کی ماؤں کے بارے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے ـــــــ زنا اور لواطت سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی"

---

[193] ـــــ المجموع شرح المهذب، 1/136۔

[194] ـــــ اسنى المطالب شرح روض الطالب، 3/150،149۔

"ایک سبب حرمت مصاہرت ہے، پس یہ ہے کہ محض عقد صحیح سے بیوی کی مائیں حرام ہو جاتی ہے۔۔۔۔۔اور حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں ہوتی اور نہ لواطت کرنے والے سے ثابت ہوتی ہے۔"

المجموع شرح المہذب میں علامہ نووی اس مسئلہ کی تفصیل کے بارے رقمطراز ہیں:

وإن زنى بامرأة لم يحرم عليه نكاحها لقوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[195] وروت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل زنى بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها، فقال لا يحرم الحرام الحلال[196] إنما يحرم ما كان بنكاح ولا تحرم بالزنا أمها ولا ابنتها ولا تحرم هي على ابنه ولا على أبيه للآية والخبر۔۔۔۔۔۔الخ۔ وإن زنى بامرأة فأتت منه بابنة فقد قال الشافعي رحمه الله أكره أن يتزوجها، فان تزوجها لم أفسخ، فمن أصحابنا من قال: إنما كره خوفا من أن تكون منه، فعلى هذا إن علم قطعا أنها منه بأن أخبره النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه لم تحل له. ومنهم من قال: إنما كره ليخرج من الخلاف، لان أبا حنيفه يحرمها، فعلى هذا لو تحقق أنها منه لم تحرم، وهو الصحيح، لانها ولادة لا يتعلق بها ثبوت النسب فلم يتعلق بها التحريم، كالولادة لما دون ستة أشهر من وقت الزنا۔[197]

"اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس شخص کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا حرام نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے تمہارے لیے ان محرمات کے علاوہ سے نکاح حلال ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کے بے شک نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے پوچھا گیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کر لیا تھا، پھر اس نے اس عورت سے یا اس کی بیٹی سے نکاح کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کام کسی حلال کو حرام نہیں کرتا بلکہ اس حلال کو نکاح حرام کرتا ہے، اور زنا کی وجہ سے اس مزنیہ کی ماں اور بیٹی حرام نہیں ہوتی، اور نہ ہی یہ مزنیہ اس زانی کے بیٹے اور نہ ہی اس کے باپ پر قرآن اور حدیث کی رو سے حرام ہوتی ہے۔۔۔۔۔اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس زانی سے اس عورت کے بیٹی ہوئی، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ اس بچی سے وہ شخص نکاح

---

[195] ۔۔۔۔ النساء4:24۔

[196] ۔۔۔۔ السنن دارقطنی، حدیث3678۔400/4۔

[197] ۔۔۔۔ المجموع شرح المهذب، 324/17۔

اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وہ بچی اسی سے ہو۔ پس اس بنیاد پر اگر یہ قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ بچی اسی سے ہے اس طرح کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اس کی خبر دے دی ہو تو وہ اس کے لیے بالکل حلال نہیں ہو گی۔ اور بعض علماء نے یہ کہا کہ اس سے نکاح مکروہ ہے، یہ قول اس لیے کیا تا کہ اختلاف سے بچا جا سکے، کیونکہ امام ابو حنیفہ اس سے نکاح کو حرام کہتے ہیں، پس اس بحث کی بنیاد پر اگر یہ ثابت ہو گیا کہ یہ بچی اسی شخص سے ہے تو وہ حرام نہیں ہو گی، اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ اس ولادت سے نسب کا ثبوت متعلق نہیں ہوتا، تو تحریم بھی نہ ہو گی، جیسا کہ کسی عورت کو زنا کے وقت سے چھ ماہ سے کم مدت میں ولادت ہوتی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔"

حاصل بحث

"نہی "منہی عنہ کے فساد کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں؟ اس اصول کا مدار ایک دوسرے اصول پر ہے کہ نہی قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے، نہی عن افعال حسیہ میں اتفاق ہے کہ یہ قبیح لعینہ ہے، البتہ نہی عن افعال شرعیہ میں اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک نہی عن افعال شرعیہ قبیح لعینہ ہے گویا کہ اس کی مشروعیت بالکل باقی نہ ہو البتہ اگر اس کے خلاف کوئی ایسی دلیل قائم ہو جائے جو اس نہی کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی مجازی معنی پر محمول کرے تو پھر اس مجازی معنی پر عمل واجب ہو گا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک نہی عن افعال شرعیہ قبیح لغیرہ ہے، جیسا کہ فروع میں اس کی مثال شافعیہ کے نزدیک عید کے دن روزہ رکھنا باطل اور ناجائز ہے۔

امام شافعی کا استدلال اس سے ہے کہ ہر کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا واجب ہے، اور ہر باب میں حقیقت اصل ہوتی ہے، اور قبح کے تقاضا کرنے میں نہی حقیقت ہے۔ جب یہ اصول ثابت ہو گیا تو فروع کی تخریج کے دو طریقے ہوئے، ان میں سے ایک یہ کہ نہی کے اقتضاء کی وجہ سے مشروع چیز کا منعدم ہونا، پس اس صورت میں ان تصرفات سے ممانعت ان کے مقتضاء کے مطابق نسخ ہوا، اور وہ تحریم سابق ہے یعنی پہلے سے ہی یہ امور ممنوع ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ وہ مشروع چیز حکم کی وجہ سے ممنوع ہوئی ہو، اس طرح کہ اس کے موجب کے خلاف پر عمل کرنا گناہ ہو، یہ اس کی حقیقت کا موجب ہے، اس وجہ سے حرمت مصاہرت جو ایک نعمت ہے وہ زنا سے ثابت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کی فروعات سے یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، لیکن انہی فروعات میں یہ بھی ہے کہ اس زنا کی وجہ سے مزنیہ کے جو بچی ہو گی تو اس زانی کے لیے اس سے نکاح کرنا کراہت سے خالی نہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ اسی زانی کے عمل سے ہو، اس لیے امام شافعی اور بلکہ دیگر شافعیہ بھی اس نکاح کو مناسب نہیں سمجھتے، فرماتے ہیں "میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ اس بچی سے وہ شخص نکاح کرے، اگر اس نے نکاح کر لیا تو میں اس کو فسخ نہیں

ہوا کہ عملی طور پر شافعیہ کا یہ اصول حنفیہ کے قریب ہے۔

نووی شافعی کے مطابق راجح اور مختار قول یہ ہے کہ کسی بات سے نہی اس ممنوعہ چیز کی طرف نہیں لوٹتی بلکہ کسی امر خارج کی طرف لوٹتی ہے اور وہ امر خارج نقصان کا اندیشہ ہے، اور جب نہی کسی امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ صحیح قول کے مطابق فساد کا تقاضا نہیں کرتی، اس طرح راجح قول کے مطابق عملاً ایک حد پر حنفیہ اور شافعیہ کے اصول متفق ہو جاتے ہیں۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ کے مابین اس پر اتفاق ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں، محل اختلاف یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد حالت کفر کے اعمال کی قضاء لازم ہے یا نہیں، امام سرخسی اصول السرخسی میں تحریر کرتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک وہ اس کے بھی مکلف ہیں، جیسا کہ رقمطراز ہیں:

فصل: فی بیان موجب الامر فی حق الکفار لا خلاف أنهم مخاطبون بالایمان،۔۔۔۔۔۔۔ ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات،۔۔۔۔۔۔ ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات یتناولهم أیضا۔۔۔۔۔ ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع یتناولهم فی حکم المؤاخذة فی الآخرة،۔۔۔۔۔ ومشایخ دیارنا یقولون إنهم لا یخاطبون بأداء ما یحتمل السقوط من العبادات، وجواب هذه المسألة غیر محفوظ من المتقدمین من أصحابنا رحمهم الله نصا، ولکن مسائلهم تدل علی ذلك، فإن المرتد إذا أسلم لا یلزمه قضاء الصلوات التی ترکها فی حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعی والمرتد کافر.

واستدل بعض أصحابنا علی أن الخلاف بیننا وبین الشافعی أن تنصیص علمائنا أن ذلك لا یلزمه القضاء بعد الاسلام دلیل علی أنه لم یکن مخاطبا بأدائها فی حالة الکفر وهذا ضعیف۔۔۔۔۔ ومنهم من جعل هذه المسألة فرعا لاصل معروف بیننا وبینهم أن الشرائع عندهم من نفس الایمان وهم مخاطبون بالایمان (فیخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع لیست من نفس الایمان وهم مخاطبون بالایمان) فلا یخاطبون بالاداء بالشرائع التی تبتنی علی الایمان ما لم یؤمنوا وهذا ضعیف أیضا، فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ولیس شئ من ذلك من نفس الایمان أیضا۔[198]

"یہ فصل کفار کے حق میں امر کے موجب کے بیان میں ہے: اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کفار کو ایمان لانے کا خطاب کیا گیا ہے۔۔۔۔اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ کفار کو مشروع سزاؤں کے بھی مخاطب ہیں۔۔۔۔اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ معاملات کے بارے میں خطاب بھی ان کو شامل ہے۔۔۔۔اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں شریعتوں پر عمل کرنے کا خطاب بھی آخرت میں مواخذہ کے حکم کے لیے ان کو شامل ہے، اور ہمارے دیار کے علماء کہتے ہیں

[198]۔۔۔۔اصول السرخسی، 1/ 73۔

جواب ہمارے علماء احناف متقدمین کی طرف سے واضح طور پر محفوظ نہیں ہے۔لیکن ان کے مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں، جیسا کہ کوئی مرتد جب اسلام لے آیا، تو اس پر حالت ارتداد میں چھوڑی گئی نمازوں کی قضالازم نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک ان کی قضالازم ہے، اور مرتد کافر ہے۔اور ہمارے بعض علماء نے یہ استدلال کیا کہ ہمارے اور امام شافعی کے مابین جو اختلاف ہے جس کو علماء نے وضاحت سے بیان کیا ہے اس کہ اس سے اسلام لانے کے بعد اس کی قضالازم نہیں آتی، یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ شخص کفر کی حالت میں ان عبادات کی ادائیگی کا مخاطب نہیں ہے ،اور یہ ضعیف ہے۔۔۔۔۔اور بعض علماء وہ ہیں کہ جنہوں نے اس مسئلہ کو حنفیہ اور شافعیہ کے مابین ایک معروف اصول کی فرع بنایا ہے وہ یہ کہ شافعیہ کے نزدیک شرائع نفس ایمان میں سے ہیں، اور وہ سب کفار ایمان لانے کے مخاطب ہیں، پس ان کو شرائع کا مخاطب کیا گیا ہے، جبکہ ہمارے یعنی حنفیہ کے نزدیک شرائع نفس ایمان میں سے نہیں ہیں البتہ وہ ایمان لانے کے مخاطب ہیں، پس جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں ان کفار کو ان شرائع کی وجہ سے جو ایمان پر مبنی ہیں فروع کی ادائیگی کا مخاطب نہیں بنایا جائے گا۔اور یہ استدلال بھی ضعیف ہے، پس وہ کفار عقوبات اور معاملات کے مخاطب ہیں، اور ان میں سے کوئی شے بھی نفس ایمان میں سے نہیں ہے۔"

گویا کہ حاصل یہ ہے کہ کہ شافعیہ کے نزدیک شرائع نفس ایمان میں سے ہیں، اور سب کفار ایمان لانے کے مخاطب ہیں، اس لیے ان کو شرائع کا مخاطب کیا گیا ہے۔

اس اصول کے حوالے سے ابن نجیم صاحب فتح الغفار شرح المنار ایک معتدل، راجح اور معتمد علیہ قول اس طرح بیان فرماتے ہیں:

(الکفار مخاطبون بالامر بالایمان) اجماعا۔۔۔۔ محل النزاع وھو تکلیف الکفار بالفروع مع انتفاء شرطھا وھو الایمان حتی یعذب بالفروع کما یعذب بالایمان او لا۔۔۔۔۔ثم اعلم ان المسئلة حیث لم تکن منقولة عن اصحاب المذھب وانما ھی مستنبطة من شیء لایشھد، فالراجح ما علیه الاکثر من العلماء علی التکلیف لموافقته لظاھر النصوص، فلیکن ھذا ھو المعتمد۔[199]

"کفار امر کی وجہ سے ایمان لانے کے مخاطب ہیں۔۔۔۔ محل نزاع یہ ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں یا نہیں جبکہ ان میں ایمان لانے کی شرط بھی نہ پائی جارہی ہو، یہاں تک کہ ان کو بعض فروع پر

---

[199] ۔۔۔۔فتح الغفار شرح المنار، 1/82۔

جائے گا،۔۔۔۔۔پھر جان لو کہ یہ مسئلہ اصحاب مذہب سے منقول نہیں ہے، بلکہ یہ بعض ایسے مسائل سے مستنبط کیا گیا ہے کہ جو کوئی مضبوط دلیل نہیں بنتے، پس راجح بات یہ ہے کہ جس پر اکثر علماء ہیں کہ کفار فروع کے مکلف ہیں، یہ قول اس لیے کیا تاکہ اس بارے میں ظاہر نصوص سے موافقت ہو جائے، پس یہی قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔"

گویا کہ حاصل یہ ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے کفار کا فروع کا مکلف ہونے کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں، جیسا کہ المستصفیٰ من علم الاصول میں امام غزالی تحریر کرتے ہیں:

فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الإسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأى إلى إنكار ذلك۔[200]

"پس یہ جائز ہے کہ کفار اسلام کی فروع کے مخاطب ہیں، جیسا کہ بے وضو شخص وضو کی تقدیم کی شرط کے ساتھ نماز کا مخاطب ہوتا ہے، اور ملحد رسولوں کو بھیجنے والے پر ایمان لانے کی شرط کی تقدیم کے ساتھ رسول کی تصدیق کا مخاطب ہوتا ہے، اورالبتہ اہل رائے اس کے انکار کے قائل ہوئے ہیں۔"

گویا کہ المستصفیٰ کے مطابق کفار فروع کے مکلف ہیں۔

علامہ اسنوی التمہید میں اسی اصول کے بارے اس طرح رقمطراز ہیں:

الكفار هل هم مكلفون بفروع الشريعة، فيه مذاهب: أصحها نعم، قال في البرهان وهو ظاهر مذهب الشافعي فعلى هذا يكون مكلفا بفعل الواجب وترك الحرام وبالاعتقاد في المندوب والمكروه والمباح والثاني لا واختاره أبو اسحاق (والصحيح ابوحامد) الإسفرايينى۔[201]

"کیا کفار شریعت کی فروع کے مکلف ہیں؟ پس اس میں مذاہب ہیں: ان میں سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے جی ہاں مخاطب ہیں، البرہان میں کہا ہے کہ پس یہی امام شافعی کا مذہب ہے، پس اسی بنیاد پر وہ مکلف ہے واجب کو کرنے پر، اور حرام کو ترک کرنے پر اور مستحب، مکروہ اور مباح کا

---

[200]۔۔۔۔المستصفی من علم الاصول، 1/306۔

[201]۔۔۔۔التمهيد في تخريج الفروع على الاصول، 2/126۔

ابو اسحاق نے اختیار کیا اور صحیح نام ابو حامد اسفرائینی ہے۔"

صحیح قول کے مطابق امام شافعی اور شافعیہ کے نزدیک کفار فروع کے مکلف ہیں۔

شافعیہ کی کتب فروع سے کفار کا فروع کا مکلف ہونے کا اصول

شافعیہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں، جیسا کہ علامہ نووی المجموع میں کفار فروع کے مکلف ہونے کے بارے رقمطراز ہیں:

أما الكافر المرتد فيلزمه الصلاة في الحال وإذا أسلم لزمه قضاء ما فات في الردة لما ذكره المصنف هذا مذهبنا لا خلاف فيه عندنا وقال مالك وأبو حنيفة وأحمد في رواية عنه وداود لا يلزم المرتد إذا أسلم قضاء ما فات في الردة ولا في الاسلام قبلها وجعلوه كالكافر الاصلى يسقط عنه بالاسلام ما قد سلف والله أعلم۔ وأما الكافر الاصلى فاتفق أصحابنا في كتب الفروع على أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام فأما في كتب الاصول فقال جمهورهم هو مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الايمان وقيل لا يخاطب بالفروع وقيل يخاطب بالمنهى عنه كتحريم الزنا والسرقة والخمر والربا واشباهها دون المأمور به كالصلاة والصحيح الاول وليس هو مخالفا لقولهم في الفروع لان المراد هنا غير المراد هناك فمرادهم في كتب الفروع انهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضى ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة ومرادهم في كتب الاصول انهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم أحد الطرفين وفي الفروع حكم الطرف الآخر والله أعلم۔[202]

"کافر مرتد پر فی الحال نماز لازم ہے، اور جب وہ اسلام لے آیا تو اس پر حالت ارتداد میں فوت ہونے والی نمازوں کی قضا لازم ہے، جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے، یہ ہمارا (شافعیہ) کا مذہب ہے، اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے، امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک روایت بھی ہے، جبکہ داؤد کے نزدیک مرتد پر ان نمازوں کی قضا لازم نہیں ہے جو اس کی حالت ارتداد میں فوت ہوئیں اور نہ ان کی قضا لازم ہے جو اس ارتداد سے پہلے فوت ہوئیں تھیں، اور وہ ان کو اصلی کافر کی طرح گردانتے ہیں کہ اسلام لانے کی وجہ سے سب گزشتہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اللہ ہی سب سے زیادہ علم والے ہیں۔ اور جو اصلی کافر ہے، اس کے بارے ہمارے علماء کا کتب فروع میں اتفاق ہے کہ اس پر اسلام کی فروع میں

---

[202] ۔۔۔۔ المجموع شرح المهذب، 3/5۔

فروع کے مخاطب ہیں، جیسا کہ وہ اصل ایمان کے مخاطب ہیں، اور بعض نے کہا کہ وہ فروع کے مخاطب نہیں ہیں، اور بعض نے کہا منہی عنہ کے مخاطب ہیں جیسا کہ حرمت زنا، سرقہ، شراب، سود اور اس جیسی دوسری ممنوعات ہیں، جبکہ مامور بہ جیسا کہ نماز وغیرہ کے مخاطب ہیں، جبکہ صحیح قول پہلا ہے، اور علماء اصولیین کا یہ قول فروع کے قول کے مخالف نہیں ہے، البتہ فروع کا مصداق اور اصول کا مصداق مختلف ہے، پس کتب فروع کا مصداق کہ ان کفار سے دنیا میں ان کے کفر کے ساتھ کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور جب کوئی ان میں سے اسلام لے آئے گا تو ماضی کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، اور ان علماء نے آخرت کی سزا سے تعرض نہیں کیا، اور جو کتب اصول میں ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ان کو آخرت میں (ان اعمال کے ترک پر) عذاب دیا جائے گا جو کفر کے عذاب سے زیادہ ہو گا اور کفر کا عذاب بھی ہو گا نہ کہ صرف کفر کا عذاب ہو گا۔ اور ان حضرات نے دنیا میں مطالبہ سے تعرض نہیں کیا، پس علماء اصولیین نے حکم کی ایک جہت کو بیان کیا، اور فروع میں حکم کی دوسری جہت کو ذکر کیا ہے۔ اور اللہ ہی سب سے زیادہ علم والے ہیں۔"

حاصل بحث

امام نووی کی تشریح کے مطابق فروع میں راجح قول یہ ہے کہ اصلی کافر پر اسلام کی فروع میں سے نماز، زکوۃ، روزہ اور حج وغیرہ واجب نہیں ہیں، لیکن کتب اصول میں ہے کہ وہ فروع کے مخاطب ہیں، اور علماء اصولیین کا یہ قول فروع کے قول کے مخالف نہیں ہے، کتب اصول و فروع کے اس اختلاف میں اس طرح تطبیق دی گئی ہے کہ فروع کا مصداق اور اصول کا مصداق مختلف ہے، کتب فروع کا مصداق یہ ہے کہ ان کفار سے دنیا میں ان کے کفر کے ساتھ کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور جب کوئی ان میں سے اسلام لے آئے گا تو ماضی کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، اور اس میں آخرت کی سزا کو ذکر نہیں کیا گیا، اور جو کتب اصول میں ذکر کیا گیا ہے اس کا مصداق یہ ہے کہ ان کو آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو کفر کے عذاب سے زیادہ ہو گا اور ان علماء نے دنیا میں مطالبہ کو ذکر نہیں کیا، پس علماء اصولیین نے حکم کی "دنیا کی جہت" کو بیان کیا، اور فروع میں حکم کی "آخرت کی جہت" کو ذکر کیا ہے۔

ابن نجیم نے اس مسئلہ کا حاصل اس طرح ذکر کیا ہے کہ محل نزاع یہ ہے کہ "کفار فروع کے مکلف ہیں یا نہیں جبکہ ان میں ایمان لانے کی شرط بھی نہ پائی جا رہی ہو، اور ان کو بعض فروع پر عمل نہ کرنے وجہ سے عذاب دیا جاتا ہو"، یہ مسئلہ اصحاب مذہب سے منقول نہیں ہے، بلکہ ان کی فروعات سے مستنبط کیا گیا ہے اور راجح بات یہ ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں، یہ قول اس لیے کیا تا کہ اس بارے میں ظاہر نصوص سے موافقت ہو جائے، پس یہی قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔

باب سوم

احکام تکلیفیہ اور قواعد لغویہ سے متعلقہ اصولی مباحث

فصل اول	حرف "واؤ" کا اصول
فصل دوم	حرف "باء" کا اصول
فصل سوم	مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اصول
فصل چہارم	تعلیق بالشرط کے موجب عدم کا اصول
فصل پنجم	بیان تغییر میں کیفیت عمل کا اصول
فصل ششم	اثبات کے مقام پر نکرہ مفردہ کا اصول
فصل ہفتم	اقتضاء النص میں عموم کا اصول
فصل ہشتم	واجب کا فرض سے الحاق کا اصول
فصل نہم	باطل اور فاسد کا اصول
فصل دہم	سبب بمعنی علت کا اصول

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں ہے کہ بعض شافعیہ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لیے ہے جیسا کہ اصول بزدوی میں حرف واؤ کے حوالے سے شافعیہ کا یہ اصول مذکور ہے:

الواو وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى وقال بعض أصحاب الشافعي إن الواو يوجب الترتيب۔[203]

"واؤ ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک مطلق عطف کے لیے ہے، اس میں مقارنت اور ترتیب کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور یہی جمہور اہل لغت اور ائمہ ءفتویٰ کا بھی مذہب ہے، البتہ بعض شافعی علماء نے کہا کہ واؤ ترتیب واجب کرتا ہے۔"

گویا کہ بعض شافعیہ کے نزدیک واؤ ترتیب کو واجب کرتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے حرف واؤ کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ حرف واؤ ترتیب کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ زنجانی نے تخریج الفروع فی الاصول میں یہ اصول اس طرح ذکر کرتے ہیں :

ذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى إن حرف الواو الناسقة للترتيب۔۔۔۔۔ وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله إلى أنها للاشتراك المطلق من غير تعرض للجمع والترتيب۔[204]

"شافعی علماء کا یہ مذہب ہے کہ حرف واؤ جو دو چیزوں کو آپس میں ملاتا ہے وہ ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔۔۔۔۔ امام ابو حنیفہ کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ وہ واؤ مطلق طور پر دونوں چیزوں کو اکٹھا کرنے کے لیے ہوتا ہے، اس میں جمع یا ترتیب مراد نہیں ہوتی۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک حرف واؤ ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔

جبکہ زرکشی البحر المحیط فی اصول الفقہ میں اس کے برعکس رقمطراز ہیں:

وقال ابن السمعاني في القواطع ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب ونسبوه للشافعي ۔۔۔۔۔۔ وقال الأستاذ أبو منصور معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي بل الواو عنده لمطلق الجمع وإنما نسب للشافعي من إيجابه الترتيب في الوضوء ولم يوجبه من الواو بل لدليل

---

[203]۔۔۔۔۔ اصول البزدوی، 90؛ اصول السرخسی، 1/200۔

[204]۔۔۔۔۔ تخریج الفروع علی الاصول، 53، 54۔

وتفيد في الاستعمال الشرعي فإنه أوجب الترتيب في الوضوء لظاهر الآية ولم يقتصر عليها بل تمسك بما صح من حديث جابر سمعت النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج من المسجد وهو يريد الصفا يقول نبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا۔[205]

"ابن سمعانی نے قواطع الادلۃ میں کہا ہے کہ ہمارے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے، اور اس بات کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔۔۔۔۔استاذ ابو منصور نے کہا اس بات کی امام شافعی سے نقل کے صحیح ہونے پر خدا کی پناہ ہے، بلکہ امام شافعی کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، جبکہ اس بات کو امام شافعی کی طرف وضو میں ترتیب کے واجب کرنے کی غرض سے منسوب کیا گیا ہے، حالانکہ انہوں نے وضو کی ترتیب اس واؤ کی دلیل سے ثابت نہیں کی، بلکہ دوسرے دلائل کی بنیاد پر کی ہے۔۔۔۔۔۔ میں (صاحب البحر المحیط) کہتا ہوں کہ امام شافعی کی نصوص سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان کے نزدیک واؤ لغوی طور پر ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، بلکہ شرعی استعمال میں فائدہ دیتا ہے، پس امام شافعی نے وضو میں ترتیب آیت مبارکہ کے ظاہر سے ثابت کی ہے، نہ کہ اس واؤ پر انحصار کیا ہے، بلکہ حضرت جابر کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے جب کہ آپ مسجد سے نکل رہے تھے اور صفا پہاڑ کی طرف یہ کہتے ہوئے بڑھ رہے تھے کہ ہم وہاں سے سعی شروع کریں گے جس لفظ سے اللہ نے قرآن میں ابتدا کی ہے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا سے سعی کا آغاز کیا۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، جبکہ اس بات کو امام شافعی کی طرف وضو میں ترتیب کے واجب کرنے کی غرض سے منسوب کیا گیا ہے، حالانکہ امام شافعی نے وضو کی ترتیب اس واؤ کی دلیل سے ثابت نہیں کی، بلکہ دوسرے دلائل کی بنیاد پر کی ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے حرف واؤ کا اصول

المہذب میں علامہ شیرازی شافعیہ کا وضو میں ترتیب اور موالات کے بارے مسئلہ میں رقمطراز ہیں:

فصل في وجوب ترتيب الوضوء: ويجب أن يرتب الوضوء فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه وحكى ابوالعباس بن القاص قولا آخر انه ان نسى الترتيب جازوالمشهور هوالاول والدليل عليه قوله عزوجل: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ[206] فادخل المسح

[205]۔۔۔۔البحر المحيط في اصول الفقه، 2/256۔

[206]۔۔۔۔المائدة 5:6۔

على أفعال متغايرة يرتبط بعضها ببعض فوجب فيها الترتيب كالصلاة والحج فإن غسل أربعة أنفس أعضاءه الأربعة دفعة واحدة لم يجزئه إلا غسل الوجه لأنه لم يرتب وإن اغتسل وهو محدث من غير ترتيب ونوى الوضوء ففيه وجهان أحدهما أنه يجزئه لأنه إذا جاز ذلك عن الحدث الأعلى فلأن يجوز عن الحدث الأدنى أولى والثاني لا يجزئه وهو الأصح لأنه أسقط ترتيبا واجبا بفعل ما ليس بواجب۔[207]

"وضو کی ترتیب کے وجوب کے بارے فصل: اور ترتیب سے وضو کرنا واجب ہے، پس چہرہ دھوئے، پھر ہاتھ دھوئے، پھر اپنے سر کا مسح کرے، پھر اپنے دونوں پیر دھوئے، ابو العباس بن القاص کے حوالے سے ایک دوسرا قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ترتیب بھول گیا تو وضو جائز ہے، جبکہ پہلا قول مشہور ہے، اور اس کی دلیل اللہ عز و جل کا ارشاد ہے کہ تم اپنے چہرے دھوو، اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک۔۔ الخ۔ پس مسح کو دو دھونے والی چیزوں کے درمیان داخل کیا، گویا کہ ایک جیسے عمل کو دوسرے ہم جنس عمل سے منقطع کیا، تو یہ اس پر دلالت ہے کہ یہاں ترتیب کے وجوب کا قصد کیا گیا ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ عبادت ہے جو کہ مختلف افعال پر مشتمل ہے، بعض افعال بعض سے مربوط ہیں، پس اس میں ترتیب واجب ہوئی، جیسا کہ نماز اور حج ہے، پس اگر چار افراد نے اپنے چاروں اعضاء اکٹھے ایک ہی وقت میں دھو لیے، تو چہرہ دھونے کے سوا کوئی فعل درست نہ ہو گا، کیونکہ ترتیب نہیں رکھی گئی، اور اگر کسی بے وضو نے بغیر ترتیب کے غسل کیا، اور اس میں وضو کی نیت کی تو اس میں دو قول ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ جائز ہے ، کیونکہ جب بڑی ناپاکی (حالت جنابت) سے اس طرح طہارت حاصل ہو جاتی ہے ، تو چھوٹی ناپاکی سے بدرجہ اولیٰ طہارت حاصل ہو جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، اور یہی زیادہ صحیح قول ہے، کیونکہ اس شخص نے ایسے فعل کے ذریعے جو واجب نہیں تھا واجب ترتیب کو ساقط کر دیا۔"

شافعیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں قرآن میں مذکور اعضاء اربعہ کے مابین ترتیب واجب ہے، اگرچہ شافعیہ کے قدیم قول میں اس کا وجوب نہیں ہے لیکن جدید قول میں واجب ہے، اصل میں شافعیہ کے نزدیک وضو کے مختلف افعال میں ترتیب کا مختلف حکم ہے جیسا کہ المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں کہ:

[207]۔۔۔۔ المہذب فی الفقہ الامام الشافعی، 1/82-83۔

لا یجب وھو الیمین علی الشمال وقسم فیہ وجھان وھو المسنون والاصح فیہ الاشتراط۔ [208]

"حاصل یہ ہے کہ وضو کے اعضاء تین قسم کے ہیں، ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب ہے اور وہ چار اعضاء واجبہ ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب نہیں ہے وہ دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو صورتیں ہیں اس میں ترتیب مسنون ہے، اگرچہ زیادہ صحیح قول کے مطابق ترتیب شرط ہے۔"

شیرازی المہذب میں تحریر کرتے ہیں:

فصل فی الموالاۃ بین أعضائہ: ویوالی بین أعضائہ فإن فرق تفریقا یسیرا لم یضر لأنہ لا یمکن الاحتراز منہ وإن فرق تفریقا کثیرا وھو بقدر ما یجف الماء علی العضو فی زمان معتدل ففیہ قولان قال فی القدیم لا یجزئہ لأنہ عبادۃ یبطلھا الحدث فأبطلھا التفریق کالصلاۃ وقال فی الجدید یجزئہ لأنھا عبادۃ لا یبطلھا التفریق القلیل فلا یبطلھا التفریق الکثیر کتفرقۃ الزکاۃ فإذا قلنا إنہ یجوز فھل یلزمہ استئناف النیۃ، فیہ وجھان أحدھما أنہ یلزمہ لأنھا انقطعت بطول الزمان والثانی لا یستأنف لأنہ لم یقطع حکم النیۃ فلم یلزمہ الاستئناف۔ [209]

"اعضاء کو پے درپے دھونے کے بارے میں فصل: اعضاء کو پے درپے دھوئے، پس اگر کم مقدار میں اعضاء کو بلاترتیب دھویا تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ اتنی مقدار سے بچنا ممکن نہیں ہوتا، لیکن اگر زیادہ مقدار میں اعضاء کو بلاترتیب دھویا، اور وہ اس قدر تفریق ہو کہ عام معتدل زمانہ میں عضو سے پانی خشک ہو جائے، تو اس میں دو قول ہیں، قدیم قول کے مطابق ناجائز ہے، کیونکہ یہ عبادت ہے اور حدث اس کو باطل کر دیتا ہے، تو تفریق نے اس کو باطل کر دیا جیسا کہ نماز (باطل ہو جاتی ہے)، اور جدید قول میں جائز ہے، کیونکہ یہ عبادت ہے، اور قلیل تفریق اس کو باطل نہیں کرتی، پس کثیر تفریق بھی اس کو باطل نہیں کرے گی جیسا کہ زکوٰۃ متفرق اوقات میں ادا کرنا۔ پس اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تفریق جائز ہے تو کیا نیت دوبارہ نئے سرے سے کرنا ضروری ہو گا، تو اس میں دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ضروری ہو گا، کیونکہ طویل وقت کی وجہ سے نیت منقطع ہو گئی، اور دوسرا یہ ہے کہ وہ دوبارہ نئے سرے سے نیت نہیں کرے گا کیونکہ نیت کا حکم منقطع نہیں ہوا، تو دوبارہ نئے سرے سے کرنا بھی لازم نہ ہو گا۔"

---

[208] ۔۔۔۔ المجموع شرح المہذب، 1/476۔

[209] ۔۔۔۔ المہذب فی الفقہ الامام الشافعی، 1/82-83

دھونے میں کچھ تاخیر ہوگئی تو وضو پھر بھی ہوگیا، البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے، کہ بلا وجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا "واؤ" کے بارے یہ اصول ذکر کیا گیا ہے کہ جمہور اہل لغت اور ائمہ فتویٰ کے نزدیک "واؤ" مطلق عطف کے لیے ہے جبکہ بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ترتیب واجب کرتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں زنجانی کی تخریج الفروع سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک "واؤ" ترتیب کے لیے ہے، جبکہ زرکشی نے البحر المحیط میں تحقیقی قول اس طرح ذکر کرتے ہیں علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے، اور اس بات کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے جبکہ اس بات کی نسبت امام شافعی کی طرف کرنے پر خدا کی پناہ ہے، بلکہ امام شافعی کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، اور اس بات کو امام شافعی کی طرف وضو میں ترتیب کے واجب کرنے کی غرض سے منسوب کیا گیا ہے، حالانکہ انہوں نے وضو میں ترتیب "واؤ" سے ثابت نہیں کی، بلکہ دوسرے دلائل کی بنیاد پر ثابت کی ہے۔

اسی طرح شافعیہ کی ایک فرع سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ موالات یعنی وضو میں پے درپے اعضاء کا دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ اگر پے درپے دھونے میں کچھ تاخیر ہوگئی تو وضو پھر بھی ہوگیا، البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے، کہ بلا وجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔ جبکہ دوسرے مقام پر علامہ نووی اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ وضو کے اعضاء تین قسم کے ہیں، ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب ہے اور وہ چار اعضاء واجبہ ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب نہیں ہے وہ دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو صورتیں ہیں اس میں ترتیب مسنون ہے، اگرچہ زیادہ صحیح قول کے مطابق وضو میں ترتیب شرط ہے۔

گویا کہ حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی اور جمہور شافعیہ کے نزدیک "واؤ" جمع کے لیے ہے، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک ہے، البتہ بعض شافعیہ کے نزدیک "واؤ" ترتیب کے لیے ہے، جیسا کہ شافعیہ کی فروعات اس پر شاہد ہیں۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حرف باء تبعیض کے لیے ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں حرف با کے بارے شافعیہ کا اصول اس طرح مذکور ہے:

وقال الشافعی بالباء للتبعیض فی قول اللہ تعالیٰ : وَامۡسَحُوا بِرُؤُسِکُم [210] حتی أوجب مسح بعض الرأس۔[211]

"امام شافعی نے کہا کہ حرف باء کچھ حصہ کے مراد لینے کے لیے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ میں اور تم اپنے سروں کا مسح کرو، یہ سر کے کچھ حصے کا مسح واجب کرتا ہے۔"

اصول السرخسی میں اس کے جملہ کے بعد یہ عبارت بھی ہے کہ:

وذلك ادنیٰ مایتناوله الاسم۔[212]

"اور تبعیض وہ کم سے کم مقدار ہے جس پر اس اسم کا اطلاق ہو سکے۔"

گویا کہ حنفیہ نے امام شافعی کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ حرف باء تبعیض کے لیے آتا ہے، یعنی کسی چیز کا کم سے کم حصہ مراد لیا جائے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے حرف "باء" کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں عام طور پر یہ ہے کہ حرف باء الصاق کے لیے ہے، لیکن امام زرکشی البحر المحیط میں حرف باء کے اصول کے حوالے سے تحقیقی اصول اس معروف قول کے برعکس ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

الباء وهی للإلصاق الحقیقی والمجازی أی إلصاق الفعل بالمفعول وهو تعلیق الشیء بالشیء واتصاله به۔۔۔۔ ۔۔۔ والحق أن التبعیض الأول بالقرینة لا بالوضع۔۔۔۔۔۔۔۔۔ وقال الماوردی فیما نقله عنه ابن السمعانی الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول کقولك مسحت یدی بالمندیل وکتبت بالقلم وقد یستعمل فی التبعیض إذا أمکن حذفها کقوله تعالی وامسحوا برءوسکم أی بعض رءوسکم قال وهوحقیقة فی قول بعض أصحاب الشافعی مجاز فی قول الأکثرین انتهی ،وقال الغزالی فی المنخول ظن ظانون أنها للتبعیض فی مصدر

---

[210] ۔۔المائدۃ6:5۔

[211] ۔۔اصول البزدوی،108۔

[212] ۔۔اصول السرخسی،1/228۔

أخذها من الأرض وأخذت بزمامها إذا أخذت طرفه وليست الباء للتبعيض أصلا وهذا خطأ في أخذ الزمام ولكن من المصادر ما يقبل الصلات كقولهم شكرت له ونصحت له وأما التبعيض في مسألة المسح مأخوذ من صفة المصدر فمصدر المسح لا يصير إلى الاستيعاب كمصدر الضرب بخلاف الغسل انتهى۔[214]

"حرف "باء" یہ حقیقی اور مجازی طور پر الصاق کے لیے ہے،یعنی فعل کو مفعول سے ملانا،اور وہ ایک شے کا دوسرے شے کے ساتھ معلق اور متصل ہونا ہے۔۔۔۔۔اور حق بات یہ ہے کہ اس سے تبعیض قرینہ کی وجہ سے ہو گی اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہو گی۔۔۔۔۔ابوالحسن علی بن محمد ماوردی نے کہا جس کو ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی نے بھی ماوردی کے حوالے سے نقل کیا کہ "ب"فعل کو مفعول کے ساتھ لاحق کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے،جیسا کہ تم کہتے ہو"میں نے اپنا ہاتھ رومال کے ساتھ صاف کیا"اور "میں نے قلم کے ساتھ لکھا"،اور یہ کبھی تبعیض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جبکہ اس کا حذف کرنا ممکن ہو جیسا کہ "تم اپنے سروں کا مسح کرو" یعنی اپنے سروں کے بعض حصے کا مسح کرو،یہ بھی کہا کہ بعض علماء شافعیہ کے قول کی یہی حقیقت ہے،اکثر کے قول میں یہ مجاز ہے۔بات ختم ہوئی۔امام غزالی نے منخول میں کہا ہے بعض گمان کرنے والوں نے یہ گمان کر لیا ہے کہ "ب"تبعیض کے لیے ہے اور یہ ایسے مصدر میں تبعیض کے لیے ہوتا ہے جو اس کے بغیر مستقل ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے"تم اپنے سروں کا مسح کرو"اور انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے اونٹنی کی لگام پکڑی جبکہ اسے زمین سے اٹھایا،اور یوں بھی کہا جاتا ہے میں نے اونٹنی کی لگام پکڑی،جبکہ میں نے اس کے ایک جانب سے پکڑا، حالانکہ اصل میں "باء"تبعیض کے لیے نہیں آتا،اور لگام پکڑنے کی مثال میں بھی خطاء ہے،لیکن یہ ان مصادر میں سے ہے جو صلات کو قبول کرتے ہیں،جیسا کہ کہا جاتا ہے میں نے اس کا شکریہ ادا کیا،میں نے اس کی خیر خواہی کی،البتہ مسح کے مسئلہ میں تبعیض وہ مصدر کی صفت سے لی گئی ہے،پس مسح کا مصدر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا جیسا کہ ضرب یعنی مارنا مصدر ہے،البتہ مصدر غسل یہ استیعاب چاہتا ہے۔"

---

[213]۔۔المائدۃ5:6۔

[214]۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ،2/268؛قواطع الادلۃ فی اصول الفقہ،1/67؛نفائس الاصول فی شرح المحصول،5/2204۔

کے لیے ذکر کیا گیا ہے وہاں وہ مجازی معنی میں کسی قرینہ کی وجہ سے تبعیض کے لیے مراد لیا گیا ہے، جیسا کہ سر کے مسح کے مسئلہ میں قرینہ کی وجہ سے تبعیض مراد لی گئی ہے، جیسا کہ عبارت مذکورہ میں قرائن کا ذکر کیا گیا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے حرف "باء" کا اصول

شافعیہ کی فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر حرف "باء" الصاق کے لیے ہوتا ہے البتہ دیگر قرائن کی بنیاد پر اس کا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کس مقام پر یہ الصاق کے لیے ہو گا اور کس مقام پر تبعیض کے لیے استعمال ہو گا، جیسا کہ ماوردی الحاوی الکبیر میں حرف "باء" کے حوالے سے تحریر کرتے ہیں:

قال الشافعي رضي الله عنه: ثم يمسح رأسه ثلاثا ، وأحب أن يتحرى جميع رأسه وصدغيه ۔۔۔۔ قال الماوردي : وهذا كما قال مسح الرأس في الوضوء واجب بالكتاب والسنة والإجماع واختلفوا في قدر ما يجب مسحه من الرأس في الوضوء منه على ثلاث مذاهب شتى . فمذهب الشافعي أن الواجب منه ما ينطلق اسم المسح عليه ثلاث شعرات فصاعدا . وقال مالك : الواجب مسح جميع الرأس ، فإن ترك أكثر من ثلاث شعرات فصاعدا.۔۔۔۔۔۔ ودليلنا قوله تعالى: وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُم [215] ، ومنه دليلان: أحدهما: أن العرب لا تدخل في الكلام حرفا زائدا إلا بفائدة، والباء الزائدة، قد تدخل في كلامهم لأحد أمرين: إما للإلصاق في الموضع الذي لا يصح الكلام بحذفها، ولا يتعدى الفعل إلى مفعوله إلا بها كقولهم مررت بزيد، وكقوله تعالى: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ [216]. لما لم يصح أن يقولوا مررت زيدا، وليطوفوا البيت كان دخول الباء للإلصاق، ولتعدي الفعل إلى مفعوله. وإما للتبعيض في الموضع الذي يصح الكلام بحذفها، وبتعدي الفعل إلى مفعوله بعدها ليكون لزيادتها فائدة.فلما حسن حذفها من قوله تعالى: وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُم [217] ، لأنه لو قال: وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُم [218]، صلح دل على دخولها للتبعيض. والثاني: أن من عادة العرب في الإيجاز والاختصار إذا أرادوا ذكر كلمة اقتصروا على أول حرف منها اكتفاء به، عن جميع الكلمة۔ [219]

---

[215] ۔۔ المائدۃ5: 6۔

[216] ۔۔ الحج22: 29۔

[217] ۔۔ المائدۃ5: 6۔

[218] ۔۔ المائدۃ5: 6۔

[219] ۔۔ الحاوی الکبیر، 1/114۔

کنپٹیوں سمیت احاطہ کرے۔۔۔۔۔۔ماوردی نے کہا کہ یہ ایسے ہی جیسا کہ امام شافعی نے کہا سر کا مسح کتاب اللہ، سنت اور اجماع کی وجہ سے واجب ہے، البتہ اس کی کتنی مقدار واجب ہے اس میں اختلاف ہے، جس میں تین مختلف مذاہب ہیں، پس امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ وہ مقدار واجب ہے جس پر مسح کا لفظ بولا جاسکے وہ تین بال یا اس سے زائد مقدار ہے۔۔۔۔اور ہماری (شافعیہ کی) دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے "اور تم اپنے سروں کا مسح کرو" اور اس میں دو دلیلیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اہل عرب کلام میں کوئی زائد حرف بغیر فائدہ کے داخل نہیں کرتے، اور با زائدہ ہے، جو کہ کلام عرب میں دو صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں داخل ہوتی ہے، ان میں سے ایک یہ کہ ایسے کلام میں کہ جس میں کلام اس کے حذف کرنے سے صحیح نہ ہوتا ہو تو وہاں الصاق کے لیے ہوتی ہے، اور فعل مفعول کی طرف اس کے بغیر متعدی نہیں ہو گا جیسا کہ کہا جاتا ہے میں زید کے ساتھ سے گزرا، اور جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اور تم بیت اللہ کا طواف کرو، کیونکہ یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ یہ کہیں مررت زیدا، یا ولیطوفوا البیت، لہٰذا یہاں با الصاق کے لیے ہے، تاکہ فعل کو مفعول کی طرف متعدی کرے، یا تبعیض کے لیے ہو گا وہ ایسے مقام پر کہ جہاں اس کے حذف کرنے سے کلام صحیح رہے، تاکہ فعل کو اس کے بعد مفعول کی طرف متعدی کیا جاسکے تاکہ اس با کے زائد کرنے کا فائدہ ہو، پس جب ارشاد باری تعالیٰ میں حذف کرنا مستحسن ہو "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" کیونکہ اگر یوں کہا جاتا" وامسحوا رءوسکم "تو پھر یہ اس کی صلاحیت رکھتا کہ "باء" کا مدخول تبعیض پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ کہ اہل عرب کی ایجاز اور اختصار کی عادت ہوتی ہے کہ جب وہ کسی کلمہ کو ذکر کرنے کا ارادہ کریں تو وہ تمام کلمہ کے ذکر کرنے کی بجائے اس کے پہلے حرف پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔"

گویا کہ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرف "باء" الصاق کے لیے ہے اور دیگر قرائن کی بنیاد پر اس کا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کس مقام پر یہ الصاق کے لیے ہو گا اور کس مقام پر تبعیض کے لیے استعمال ہو گا، گویا کہ امام شافعی قواعد لغویہ اور اہل عرب کے عرف سے بھی استدلال کرتے ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت کی امثلہ سے واضح ہوتا ہے۔

اسی طرح المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں:

واما قولهم الباء للالصاق فقال اصحابنا لا نسلم انها هنا للالصاق بل هي للتبعيض ونقلوا ذلك عن بعض اهل العربية وقال جماعة منهم إذا دخلت الباء على فعل يتعدى بنفسه كانت

بِالْبَيْتِ)[221] قال أصحابنا وعلى هذا يحصل الجمع بين الآية والاحاديث فيكون النبي صلى الله عليه وسلم مسح كل الرأس في معظم الاوقات بيانا لفضيلته واقتصر على البعض في وقت بيانا للجواز۔ [222]

"علماء کا یہ قول کہ "باء" الصاق کے لیے ہے، ہمارے علماء شافعیہ کا نے کہا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس مقام پر "باء" الصاق کے لیے ہو، بلکہ یہاں تبعیض کے لیے ہے، بعض اہل عرب سے یہ قاعدہ نقل کیا ہے ان کی ایک جماعت نے یہ بیان کیا کہ جب "باء" ایسے فعل پر داخل ہو جو کہ بنفسہ متعدی ہو تو یہ تبعیض کے لیے ہو گا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ "اور تم اپنے سروں کا مسح کرو" اور اگر وہ بنفسہ متعدی نہ ہو تو الصاق کے لیے ہو گا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "اور تم بیت اللہ کا طواف کرو" ہمارے علماء شافعیہ نے کہا ہے اس مقام پر آیت اور احادیث کو جمع کیا گیا ہے ، پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات فضیلت کو واضح کرنے کے لیے تمام سر کا مسح فرماتے، اور کبھی آپ بیان جواز کے لیے کے کچھ حصے کا مسح فرماتے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا یہ اصول معلوم ہوا کہ "باء" تبعیض کے لیے ہوتا ہے، شافعیہ کی کتب اصولیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ علامہ زرکشی کی تحقیق یہ ہے کہ حرف "باء" اصل وضع یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے الصاق کے لیے ہے، البتہ جہاں کہیں تبعیض کے لیے ذکر کیا گیا ہے وہ مجازی معنی کے طور پر ہے، اور وہ بھی کسی قرینہ کی وجہ سے وہاں مجازی معنی میں تبعیض کے لیے مراد لیا گیا ہے، جیسا کہ سر کے مسح کے مسئلہ میں قرینہ کی وجہ سے تبعیض مراد لی گئی ہے۔

جبکہ شافعیہ کی فروعات میں عملی طور پر حنفیہ سے موافقت پائی جاتی ہے جیسا کہ ماوردی امام شافعی کے حوالے سے "وامسحوا برؤ سکم" کے تحت نقل کرتے ہیں: "امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: وضو میں سر کا تین مرتبہ مسح کیا جائے، اور مجھے یہ پسند ہے کہ تمام سر کا کنپٹیوں سمیت استیعاب کیا جائے" گویا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی بھی استیعاب کو پسند کرتے ہیں۔

---

[220] ۔۔المائدۃ5: 6۔

[221] ۔۔الحج22: 29۔

[222] ۔۔المجموع شرح المهذب، 1/ 432۔

ہو سکتا ہے کہ حرف "باء" جب تعدیہ کے لیے ہو تو تبعیض کے معنی میں ہو گا اور جب متعدی بنانے کے لیے نہ ہو تو الصاق کے لیے ہو گا، اس کا حاصل بھی ماقبل عبارت کے موافق ہے، البتہ مذکورہ سر کے مسح کے مسئلہ میں آیت اور حدیث کو اس طرح جمع کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کے بعض حصہ پر مسح بیان جواز کے لیے کیا اور مکمل سر کا مسح بیان فضیلت کے طور پر کیا، اس طرح آیت اور حدیث دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے۔

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کے حوالے سے مطلق کو مقید کرنے کا اصول اس طرح ملتا ہے، جیسا کہ اصول السرخسی میں امام سرخسی شافعیہ کا اصول ذکر کرتے ہیں:

قال الشافعي رحمه الله: إن المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة واحدة أو في حادثتين، لان الشئ الواحد لا يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلا ويبني المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما۔[223]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ ایک ہی واقعہ میں ہو یا دو واقعات میں ہو، کیونکہ ایک ہی شے کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو، اور مطلق ساکت اور مقید ناطق ہوتا ہے، اس لحاظ سے مقید زیادہ حقدار ہے کہ اس کو اصل بنایا جائے، اور مطلق کو اس پر محمول کیا جائے، پس حکم ان دونوں کے ساتھ مقید ہو گا۔"

حاصل یہ کہ اصول السرخسی میں شافعیہ کا اصول مذکور ہوا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ ایک ہی واقعہ میں ہو یا دو واقعات میں ہو، مقید کو اصل بنایا جائے، اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

شافعیہ کی کتب اصول سے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے اصول کے بارے مختلف اقوال ہیں، آمدی الاحکام میں ان مختلف اقوال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مختار قول کی نشاندہی کرتے ہیں، جیسا کہ رقمطراز ہیں:

فهذا مما اختلف فيه فنقل عن الشافعي رضي الله عنه تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة لكن اختلف الأصحاب في تأويله فمنهم من حمله على التقييد مطلقا من غير حاجة إلى دليل آخر ومنهم من حمله على ما إذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للإلحاق وهو الأظهر من مذهبه۔۔۔۔۔۔۔ والمختار أنه إن كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثرا أي ثابتا بنص أو إجماع وجب القضاء بالتقييد بناء عليه وإن كان مستنبطا من الحكم المقيد فلا كما ذكرناه في تخصيص العموم۔[224]

---

[223]۔۔ اصول السرخسی، 1/267۔

[224]۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 3/8۔

صورت (یعنی کفارہ قتل میں غلام کے آزاد کرنے) میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، لیکن علماء نے اس کی تاویل میں اختلاف کیا ہے، پس بعض وہ ہیں جنہوں نے علی الاطلاق کسی دوسری دلیل کی حاجب کے بغیر ہی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے، اور بعض وہ علماء ہیں جنہوں نے اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جبکہ ان دونوں کے مابین ایسی جمع کرنے والی علت پائی جائے جو مطلق کا مقید سے الحاق کا تقاضا کرے، اور یہی قول مذہب شافعیہ کے حوالے سے زیادہ راجح ہے، ۔۔۔۔۔۔ اور مختار قول یہ ہے کہ اگر ایسا وصف ہو جو مطلق اور مقید کو جمع کرنے والا موثر ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو تو پھر اس پر بنا کرتے ہوئے مقید کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر وہ وصف مقید حکم سے مستنبط کیا گیا ہو تو پھر مقید کے مطابق فیصلہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے عموم کی تخصیص میں ذکر کیا۔"

حاصل یہ کہ آمدی نے الاحکام میں شافعیہ کا راجح مذہب بیان کیا جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جبکہ ان دونوں کے مابین ایسی جمع کرنے والی علت پائی جائے جو مطلق کا مقید سے الحاق کا تقاضا کرے، اور کہا کہ یہی قول مذہب شافعیہ کے حوالے سے زیادہ راجح ہے، جبکہ آمدی کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر ایسا وصف ہو جو مطلق اور مقید کو جمع کرنے والا موثر ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو تو پھر اس پر بنا کرتے ہوئے مقید کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر وہ وصف مقید حکم سے مستنبط کیا گیا ہو تو پھر مقید کے مطابق فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح امام غزالی المستصفیٰ میں رقمطراز ہیں:

القول في المطلق والمقيد اعلم أن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجب كما لو قال لا نكاح إلا بولي وشهود وقال لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فيحمل المطلق على المقيد ۔۔۔۔۔۔ وهذا صحيح۔۔۔۔۔۔ نقل الإتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم أما إذا اختلف الحكم كالظهار والقتل فقال قوم يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة وهذا تحكم محض۔۔۔۔۔۔ ۔۔ فقال قوم لا يحمل على المقيد أصلا وإن قام دليل القياس لأنه نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس وإلى هذا ذهب أبو حنيفة إذا جعل الزيادة على النص نسخا۔۔۔۔۔۔ وقال الشافعي رحمه الله إن قام دليل حمل عليه ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم وهذا هو الطريق الصحيح۔[225]

[225] ۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/398۔

موجب متحد ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتاہے،موجب جیسا کہ حدیث ہے نکاح ولی اور گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا،اور دوسری حدیث ہے کہ نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا،پس اس میں مطلق حدیث کو مقید پر محمول کریں گے۔۔۔۔اور یہی صحیح قول ہے۔۔۔۔۔علماء کااس مسئلہ میں اتفاق نقل کیاگیاہے کہ جب حکم متحد ہو تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیاجائے گا،لیکن اگر حکم مختلف ہو جیسا کہ ظہاراور قتل ہے،تو ایک جماعت کے نزدیک مطلق کو مقید پر بغیر کسی دلیل کے محمول کیا جائے گاجیسا کہ واقعہ ایک ہے،جبکہ یہ قول محض زبردستی ہے۔۔۔۔۔اور ایک جماعت نے کہاکہ مقید پر بالکل محمول نہیں کیاجائے گا،اگرچہ دلیل قیاس ہی کیوں نہ قائم ہوچکی ہو،کیونکہ اس صورت میں یہ نسخ ہوجائے گا،اور قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ درست نہیں ہے،اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے،کیونکہ انہوں نے نص پر زیادتی کو نسخ کا حکم دیاہے۔۔۔۔۔اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہاکہ اگر کوئی دلیل قائم ہوگئی تواس مطلق کو مقید پر محمول کیاجائے گااور اس میں عموم کی تخصیص ہوگی،اور یہ طریقہ صحیح ہے۔"

حاصل یہ کہ امام غزالی نے مستصفی میں شافعیہ کا اصول اس طرح ذکر کیاکہ مطلق اور مقید کے بارے اصول یہ ہے کہ اگر مصداق ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا،جیسا کہ حدیث ہے نکاح ولی اور گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا،اور دوسری حدیث ہے کہ نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا،پس اس میں مطلق حدیث کو مقید پر محمول کریں گے اور یہی صحیح قول ہے جیساکہ امام شافعی کاقول نقل کیاکہ اگر کوئی دلیل قائم ہوجاتی ہے تواس مطلق کو مقید پر محمول کیاجائے گااور اس میں عموم کی طرح تخصیص ہوجائے گی۔

شافعیہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق کو مقید پر چند شرائط کے ساتھ محمول کیا جائے گا، جن کی وضاحت شرح مختصر المزنی میں امام ماوردی مثالوں کے ساتھ اس طرح کرتے ہیں:

قال الشافعی رضی الله عنه: (وشرط الله عزوجل فی رقبة القتل مؤمنة کما شرط العدل فی الشهادة وأطلق الشهود فی مواضع فاستدللنا علی أن ما أطلق علی معنی ما شرط وإنما رد الله تعالی أموال المسلمین علی المسلمین لا علی المشرکین وفرض الله تعالی الصدقات فلم تجز إلا للمؤمنین فکذلك ما فرض الله من الرقاب فلا یجوز إلا من المؤمنین).

قال الماوردی: وهذا صحیح.. لا یجوز أن یعتق فی کفارة الظهار إلا رقبة مؤمنة وکذلك فی کل عتق فی کل کفارة حتی قال الشافعی رحمه الله فی عتق النذر المطلق أنه لا یجوز إلا مؤمنة، وبمذهبه فی الکفارات قال مالك والأوزاعی وأحمد وإسحاق، وقال أبو حنیفة تجوز فی عتق الظهار وسائر الکفارات سوی القتل عتق الکافرة الکتابیة سوی الوثنیة وهو قول سفیان الثوری والنخعی وعطاء استدلالا بقوله تعالی: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ[226] فکان الاستدلال بها من وجهین: أحدهما: إطلاقها المقتضی ما وقع علیه الاسم من غیر تخصیص. والثانی: أن اشتراط الإیمان زیادة علی النص والزیادة علی النص تکون نسخ ونسخ القرآن لا یکون إلا بالقرآن أو بأخبار التواتر ومن طریق المعنی أنهم قالوا إنها رقبة تامة فی عتقها قربة فوجب أن تجزی فی کل کفارة الظهار کالمؤمنة فاحترزوا فی قولهم تامة من ذوات النقص وبقولهم فی عتقها قربة من الوثنیة لأنه لا قربة فی عتقها ـــــــــ ودلیلنا: قوله تعالی: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ[227]۔ فاستدل الشافعی فیها بأن لسان العرب وعرف خطابهم یقتضی حمل المطلق علی المقید إذا کان من جنسه فحمل عرف الشرع علی مقتضی لسانهم وقد قید الله تعالی کفارة القتل بالإیمان والمطلق کفارة الظهار فوجب أن یحمل مطلقها علی ما قید من کفارة القتل کما قید الشهادة بالعدالة کقوله: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ[228]۔ وأطلقها فی قوله وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ[229] فحمل منه المطلق علی المقید فی اشتراط العدالة کذلك الکفارة فذهب أکثر

226۔۔ المجادلة3:58۔

227۔۔ ایضاً؛ الحاوی الکبیر، 10/462؛

228۔۔ الطلاق2:65۔

229۔۔ البقرة282:2۔

أحدهما أن يكون الحكم في الموضعين واحدا وإن كان مختلفا لم يحمل.و الثاني ان لا يكون للمطلق الا اصل واحد فان كان من اصلين مختلفين لم يجزاطلاقه على احدهما بعرف اللسان الابدليل لم يوجب حمله عليه۔ [230]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: اللہ عزوجل نے کفارہ قتل کے غلام میں مومن ہونے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ گواہی میں عادل کی شرط لگائی ہے، جبکہ بعض مقامات پر گواہ کو مطلق ذکر کیا ہے، پس ہم نے اس سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بات کو اس وجہ سے مطلق بیان کر دیا کہ اس کی (دوسرے مقام پر) شرط لگادی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے اموال کو مشرکین پر نہیں بلکہ مسلمانوں پر ہی لوٹایا ہے، اور زکوٰۃ وصدقات وغیرہ مومنین ہی کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، پس اسی طرح جو غلام کفارہ کے لیے مقرر کئے ہیں وہ بھی مومن غلام کے سوا جائز نہیں ہیں۔ ماوردی نے کہا: یہ قول صحیح ہے، ظہار کے کفارہ میں مومن غلام کے سوا کسی غلام کا آزاد کرنا جائز نہیں، اسی طرح ہر کفارہ میں آزاد کرنے کی صورت میں بھی ہے، حتی کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے نذر مطلق میں غلام آزاد کرنے کے بارے کہا کہ اس میں بھی مومن غلام کے سوا جائز نہیں، اور اسی طرح ان کے مذہب میں کفارات کا یہی حکم ہے، امام مالک، اوزاعی، امام احمد اور اسحاق نے بھی کہا۔ اور امام ابو حنیفہ نے کہا ظہار اور تمام کفارات سوائے قتل کے کفارہ کے غلام کے آزاد کرنے میں کافرہ کتابیہ بھی جائز ہے البتہ بت پرست جائز نہیں ہے، اور یہ قول سفیان ثوری، نخعی اور عطا کا ہے، وہ ارشاد باری تعالیٰ "پس غلام آزاد کرنا" سے استدلال کرتے ہیں، ان کا استدلال دو وجہ سے ہے: ایک وجہ یہ کہ تقاضا کرنے والے لفظ کا مطلق ہونا کہ جس پر وہ اسم بغیر کسی تخصیص کے واقع ہو۔ اور دوسری وجہ کہ ایمان کی شرط لگانا یہ نص پر زیادتی ہے، اور نص پر زیادتی نسخ ہوتی ہے، اور قرآن کا نسخ قرآن یا حدیث متواتر یا اس کے برابر کی نص ہو تو اس سے ہو سکتا ہے، علماء نے یہ بھی کہا کہ کفارہ میں کامل غلام آزاد کرنا عبادت ہے، تو اس وجہ سے یہ اصول تمام کفارہ ظہار میں بھی جاری ہوگا جیسا کہ مومن غلام ہو، تامۃ اس لیے کہا تا کہ ناقص سے احتراز ہو جائے، اور قربت اس لیے کہا کیونکہ بت پرست کو آزاد کرنا قربت نہیں۔۔۔۔۔۔۔ اور ہماری (شافعیہ کی) دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے پس تم غلام آزاد کرو، پس امام شافعی نے اس سے استدلال کیا کہ عرب کی زبان اور ان کے خطاب کا عرف مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ وہ اسی کی جنس سے ہو تو شرع

[230] ۔۔ الحاوی الکبیر، 10/462؛ مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، 3/471؛ نهاية المطلب في دراية المذهب، 18/318۔

ساتھ مقید کیا، اور ظہار کا کفارہ مطلق ہے تو اس کے اطلاق کو اس قید پر محمول کرنا واجب ہے جو کہ قتل کے کفارہ میں لگائی گئی ہے، جیسا کہ گواہی میں عادل ہونے کی شرط ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے اور "تم اپنے میں سے دو عادل گواہ بنالو" جبکہ دوسرے مقام پر مطلق فرمایا "تم اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنالو" پس عدالت کی شرط میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا، پس اسی طرح کفارہ کا حکم ہے، پس اکثر علماء شافعیہ کے نزدیک یہ اصول ہے کہ زبان کے عرف کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جبکہ دونوں شرط جمع ہوں ان میں سے ایک یہ کہ حکم دونوں مقام پر ایک ہی ہو، اور اگر حکم مختلف ہو گا تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور دوسری شرط یہ کہ مطلق کی صرف ایک ہی اصل ہو، اگر دو مختلف اصلیں ہوں تو ان میں سے کسی ایک پر زبان کے عرف کی وجہ سے اطلاق کرنا جائز نہیں مگر ایسی دلیل کے ساتھ کہ جس پر محمول کرنا جائز نہ ہو۔ ـــــ الخ۔"

گویا کہ ماوردی کے نزدیک صحیح قول یہ ہے زبان کے عرف کی وجہ سے اور دو شرائط کی موجودگی میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ حکم دونوں مقام پر ایک ہی ہو، اور دوسری شرط یہ کہ مطلق کی صرف ایک ہی اصل ہو، وگرنہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول اس طرح ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ ایک ہی واقعہ میں ہو یا دو واقعات میں ہو، مقید کو اصل بنایا جائے، اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ شافعیہ کی کتب اصول میں آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں شافعیہ کا راجح مذہب اس طرح بیان کیا جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جبکہ ان دونوں کے مابین ایسی جمع کرنے والی علت پائی جائے جو مطلق کا مقید سے الحاق کا تقاضا کرے، اور کہا کہ یہی قول مذہب شافعیہ کے حوالے سے زیادہ راجح ہے، جبکہ آمدی کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر ایسا وصف ہو جو مطلق اور مقید کو جمع کرنے والا موثر ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو تو پھر اس پر بنا کرتے ہوئے مقید کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر وہ وصف مقید حکم سے مستنبط کیا گیا ہو تو پھر مقید کے مطابق فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ گویا کہ دونوں کا نتیجہ عملی طور پر ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔

امام غزالی نے المستصفی میں ذکر کیا ہے کہ اگر مصداق ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ حدیث ہے نکاح ولی اور گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا، اور دوسری حدیث ہے کہ نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا، پس اس میں مطلق حدیث کو مقید پر محمول کریں گے اور یہی صحیح قول ہے۔

ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بات کو قرآن میں اس وجہ سے مطلق ذکر فرما دیتے ہیں کہ کسی دوسرے مقام پر شرط کے ساتھ مقید کر دیتے ہیں، جیسا کہ مومن غلام اور عادل گواہ کی مثال دی۔ ماوردی کہتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ اکثر علماء شافعیہ کے نزدیک یہ اصول ہے کہ زبان کے عرف کی وجہ سے اور دو شرائط کی موجودگی میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ حکم دونوں مقام پر ایک ہی ہو، اور اگر حکم مختلف ہو گا تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور دوسری شرط یہ کہ مطلق کی صرف ایک ہی اصل ہو، اگر دو مختلف اصلیں ہوں تو کسی دلیل کے بغیر زبان کے عرف کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک اصل پر اطلاق کرنا جائز نہیں، گویا کہ حاصل یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک بھی چند شرائط کے ساتھ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں یہ بحث وجوہ فاسدہ میں سے ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "تعلیق بالشرط عدم کو واجب کرتا ہے"۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو گی وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہو گی، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک یہ جو عدم ہے یہ عدم اصلی ہے، جو کہ تعلیق سے قبل پایا جارہا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ عدم نہیں بلکہ تعلیق کی وجہ سے ثابت ہو گیا ہے، جیسا کہ امام بزدوی شافعیہ کا اصول اس طرح ذکر کرتے ہیں:

ومن ذلك أن الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم۔ [231]

"وجوہ فاسدہ کی بحث کے تحت یہ اصول بھی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے تعلیق بالشرط کو موجب عدم شمار کیا ہے، اور ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک اس کے ساتھ عدم ثابت نہیں ہو گا بلکہ اصل عدم پر معلق رہے گا۔"

کشف الاسرار میں اس عبارت کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

ومن العمل بالوجوه الفاسدة أن الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم لا خلاف أن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الأصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الأصلي الذي كان قبل التعليق واستمر إلى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف إلى عدم الشرط وحاصله أن وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم أجمع۔۔۔۔۔۔ ويسمى هذا مفهوم الشرط۔ [232]

"وجوہ فاسدہ کے ساتھ عمل کی صورتوں میں یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ "تعلیق بالشرط عدم کو واجب کرتا ہے"۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو گی وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہو گی، لیکن یہ ہمارے نزدیک یہ جو عدم ہے یہ عدم اصلی ہے، جو کہ تعلیق سے قبل پایا جارہا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ (عدم نہیں بلکہ)

---

[231] ۔۔ اصول البزدوی، 130۔

[232] ۔۔ کشف الاسرار شرح البزدوی، 2/397۔

ہے "شرط کے پائے جانے سے پہلے عدم طلاق ہے لیکن اس عدم اصلی کے ساتھ ہے جو تعلیق سے قبل تھا، اور وہ عدم شرط پائے جانے کے زمانے تک مستمر رہے گا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک "عدم "تعلیق کے ساتھ ہی ثابت ہو گیا جو کہ شرط کے عدم کی طرف مضاف ہو گیا ہے (یعنی اگر شرط نہ پائی گئی تو وہ عدم ہو جائے گا)، اور اس کا حاصل یہ ہوا کہ شرط کا وجود، مشروط کے وجود پر دلالت کرتا ہے، اور شرط کا عدم، مشروط کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے، یہ قول ان تمام کا ہے جو مفہوم کے قائلین ہیں۔۔۔۔۔اور اس کو مفہوم الشرط کہا جاتا ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "تعلیق بالشرط عدم کو واجب کرتا ہے"۔اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو گی وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہو گی، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک یہ جو عدم ہے یہ عدم اصلی ہے، جو کہ تعلیق سے قبل پایا جا رہا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ (عدم نہیں بلکہ) تعلیق کی وجہ سے ثابت ہو گیا ہے اسے مفہوم الشرط بھی کہا جاتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے تعلیق بالشرط کے موجب عدم کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں یہ بحث مفہوم الشرط کے تحت ملتی ہے، جمہور کا قول یہ ہے کہ مفہوم الشرط حجت ہے، اسی طرح امام الحرمین کے حوالے سے امام شافعی کا قول بھی حجیت پر دال ہے، البتہ آمدی کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے، جیسا کہ علامہ اسنوی التمہید میں اس طرح رقمطراز ہیں:

ذهب الشافعی وجمهور أصحابه إلى أن مفهوم الصفة والشرط حجة أي يدلان على نفي الحكم عند انتفاء الصفة والشرط واختار الآمدي أنهما ليسا بحجة وفصل الإمام فخر الدين فصحح أن مفهوم الشرط حجة وأما مفهوم الصفة فاختار في المحصول و المنتخب أنه لا يدل وقال في المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة، قال إمام الحرمين وقد أطلق الشافعي أنه حجة۔[233]

"امام شافعی اور جمہور علماء شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مفہوم صفت اور مفہوم شرط حجت ہے، یعنی دونوں (مفہوم صفت اور مفہوم شرط) صفت اور شرط کے منتفی ہونے کی صورت میں حکم کی نفی پر دلالت کرتے ہیں، آمدی نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ یہ دونوں حجت نہیں ہیں، جبکہ امام فخر الدین رازی نے تفصیل کی ہے آپ نے اس بات کی تصحیح کی ہے کہ مفہوم شرط حجت ہے، جبکہ مفہوم صفت کے بارے محصول اور منتخب میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ یہ حجیت پر دلالت نہیں

[233] ۔۔التمهيد فی تخريج الفروع على الاصول،245۔

حجیت پر دلالت کرتا ہے، امام الحرمین جوینی نے کہا امام شافعی نے مطلق کہا ہے کہ یہ حجت ہے۔"

حاصل یہ کہ اسنوی کہتے ہیں کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ مفہوم الشرط حجت ہے، اسی طرح امام الحرمین کے حوالے سے امام شافعی کا قول بھی حجیت پر دال ہے، البتہ آمدی کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے۔

زرکشی البحر المحیط میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

الغزالي من المنكرين لمفهوم الشرط، و رأى موافقته للشافعي في عدم النفقة لغير الحامل مع أن الشافعي عمدته فيه مفهوم قوله تعالى: وَإِن كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ[234] قال إن عدم النفقة ليس من ناحية المفهوم بل من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى والحامل هي المستثنى فنفى غير الحامل على أصل المنع فانتفت نفقتها لا بالشرط لكن بانتفاء النكاح الذى كان علة النفقة ۔ وهذا نظير امتناع نكاح الأمة عند القدرة على نكاح الحرة عند الشافعي حكم شرعي من المفهوم ولهذا جعله تخصيصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعند الحنفية عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح تخصيصا لأن المخصص يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا فهما وإن اتفقا على الحكم لكن اختلفا في الأخذ. وفيما قالوه نظر لأنه إذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز بالنص وهو قوله: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ[235] وهذا بخلاف قوله تعالى: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ[236] ۔ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً[237] ۔ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا[238] فإن لم يفهم مدلوله على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط ثبت الحكم على العدم۔[239]

"امام غزالی مفہوم شرط کے مخالفین میں سے ہیں، اور غیر حاملہ کے لیے عدم نفقہ کے بارے میں ان کی رائے امام شافعی کے موافق ہے، باوجود اس کے کہ امام شافعی نے اس میں مفہوم شرط کا ارادہ کیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے "اور اگر وہ (طلاق یافتہ عورتیں) حاملہ ہوں تو ان کو نفقہ دو"، (امام

---

[234] ۔ الطلاق 6:65۔

[235] ۔ النساء 24:4۔

[236] ۔ البقرۃ 196:2؛ المائدۃ 89:5۔

[237] ۔ المجادلۃ 4:58۔

[238] ۔ المائدۃ 6:5۔

[239] ۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 4/40۔

ملک کا انقطاع نفقہ کے ساقط ہونے کو واجب کرتا ہے سوائے ان عورتوں کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، اور حاملہ عورت مستثنیٰ ہے، پس غیر حاملہ عورتیں کی نفی (یعنی ان کو نفقہ نہ دینا) اپنی اصل ممانعت پر ہے، پس ان کا نفقہ شرط کی وجہ سے منتفی نہیں ہوا بلکہ نکاح کے منتفی ہونے کی وجہ سے جو کہ نفقہ کی علت ہے۔ اور ایک مثال یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح پر قدرت باوجود باندی سے نکاح کے ممتنع ہے، یہ مفہوم سے حکم شرعی ہے، اسی وجہ سے امام شافعی نے ارشاد باری تعالیٰ "اور تمہارے لیے ان (محرمات) کے علاوہ عورتیں حلال کی گئیں" سے اس حکم کی تخصیص کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اصلی ہے حکم شرعی نہیں ہے اس وجہ سے یہ تخصیص کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ مخصص کے لیے ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی ہو عدم اصلی نہ ہو، پس وہ دونوں اگرچہ حکم میں متفق ہیں لیکن اخذ واستنباط میں مختلف ہیں۔ اور جو ان حضرات علماء نے کہا وہ قابل غور ہیں کیونکہ جب کوئی نہ مخصص ہو اور نہ ہی ناسخ ہو تو نص کی وجہ سے جواز باقی رہے گا، اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ""تمہارے لیے ان محرمات کے علاوہ عورتیں حلال کی گئیں" یہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے قول کے خلاف ہے "پس جو نہ پائے کوئی شے تو اس کے ذمہ تین دن کے روزے ہیں"، "پس جو استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کے ذمے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے"، "پس اگر تم پانی نہ پاسکو تو پاک مٹی سے تیمم کرلو" اگر ان شرائط سے پہلے ان احکام کے ثبوت کا مدلول سمجھ میں نہ آئے تو حکم عدم پر ثابت ہو گا۔"

حاصل یہ ہے کہ امام غزالی مفہوم الشرط کو تسلیم نہیں کرتے، امام شافعی اگرچہ مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن استنباط احکام میں اس مسئلہ میں امام غزالی امام شافعی کے موافق ہیں، امام غزالی نے کہا کہ عام مطلقہ عورتوں کو نفقہ نہ دینا مفہوم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ نکاح کی ملک کا انقطاع نفقہ کے ساقط ہونے کو واجب کرتا ہے سوائے ان عورتوں کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، اور حاملہ عورت مستثنیٰ ہے، پس غیر حاملہ عورتوں کے نفقہ کی نفی اپنی اصل ممانعت پر ہے، پس ان کا نفقہ شرط کی وجہ سے منتفی نہیں ہوا بلکہ علت نکاح کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہوا جو کہ نفقہ کی علت ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کتاب الام میں رقمطراز ہیں:

قال في النفقة: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[240] دل على أن الصنف الذى امر بالنفقة على ذوات الأحمال منهن صنف دل الكتاب على أن لا نفقة على غير ذوات الأحمال منهن لأنه إذا أوجب لمطلقة بصفة نفقة ففى ذلك دليل على أنه لا تجب نفقة لمن كان فى غير صفتها من المطلقات۔۔۔۔۔۔۔۔۔ قال الشافعى: فكل مطلقة كان زوجها يملك رجعتها فلها النفقة ما كانت فى عدتها منه وكل مطلقة كان زوجها لا يملك رجعتها فلا نفقة لها فى عدتها منه إلا أن تكون حاملا فيكون عليه نفقتها ما كانت حاملا وسواء فى ذلك كل زوج حر وعبد وذمى وكل زوجة أمة وحرة وذمية۔[241]

"نفقہ کے بارے کہا: "اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو ان کو وضع حمل ہو جانے تک نفقہ دیتے رہو" یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان عورتوں میں سے وہ قسم جو حمل سے ہوں ان کو نفقہ دینے کا حکم کیا گیا ہے، اوراسی طرح اس پر بھی دلالت ہے کہ وہ قسم جو حمل سے نہیں ہیں ان کے لیے نفقہ نہیں ہے، کیونکہ جب مطلق نفقہ کی صفت طلاق یافتہ کے لیے واجب کی گئی تو اس میں یہ بھی دلیل ہے وہ طلاق یافتہ عورتیں جو اس صفت کی حامل نہ ہوں ان کے لیے نفقہ واجب نہیں ہو گا۔۔۔۔۔۔۔امام شافعی نے کہا: پس ہر وہ طلاق یافتہ عورت جس کو شوہر اس سے رجوع کا حق رکھتا ہو تو جب تک وہ عورت اس کی عدت میں رہے گی تو اس وہ نفقہ کی مستحق ہو گی، اور ہر وہ طلاقیافتہ عورت جس کا شوہر اس سے رجوع کا حق نہیں رکھتا تو اس کی عدت کے دوران کا نفقہ اس مرد کے ذمہ نہیں ہے، البتہ اگر وہ حاملہ ہے تو جب تک وہ حمل رہے گا تو اس کا نفقہ اس مرد پر ہو گا، خواہ وہ مرد آزاد ہو، یا غلام ہو، ذمی ہو، اسی طرح وہ عورت خواہ باندی ہو، یا آزاد ہو یا ذمیہ ہو۔"

اسی طرح امام نووی مجموع میں تحریر کرتے ہیں:

وأما النفقة فإن كانت حائلا لم يجب لها.وان كانت حاملا وجبت.وقال ابن عباس وجابر: لا سكنى للبائن وبه قال أحمد وإسحاق.وقال أبوحنيفة تجب النفقة للبائن سواء كانت حاملا أو حائلا.ودليلنا قوله تعالى: أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا

---

[240] ۔۔الطلاق 6:65۔

[241] ۔۔کتاب الام، 6/603۔604۔

بكل حال، وأوجب لهن النفقة بشرط ان كن أولات حمل. فدل على أنهن إذا لم يكن أولات حمل لانفقة لهن. وروى أن فاطمة بنت قيس طلقها زوجها ثلاثا وهو غائب بالشام فحمل إليها وكيله كفا من شعير فسخطته، فقال لها لانفقة لك إلا أن تكوني حاملا، إنما هو متطوع عليك، فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته بذلك فقال لها لانفقة لك الا أن تكوني حاملا، واعتدى عند أم شريك۔[243]

"اور (طلاق یافتہ کا) نفقہ: اگر وہ حاملہ نہیں ہے تو نفقہ اس کے لیے واجب نہیں ہے، اور اگر وہ حاملہ ہے تو نفقہ واجب ہے، ابن عباس اور جابر نے کہا: طلاق بائن کے لیے سکنیٰ نہیں ہے، یہی امام احمد اور اسحاق نے بھی کہاہے، امام ابو حنیفہ نے کہا: بائن کے لیے نفقہ واجب ہے، خواہ ہو حاملہ ہو یا نہ ہو۔ اور ہماری (شافعیہ کی) دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:" ان طلاق یافتہ عورتوں کو اپنی قدرت کے مطابق جہاں تم رہتے ہو سکونت دو، اور ان کو ایذا نہ دو کہ تم ان پر تنگی کر دو، اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو وضع حمل تک ان کو نفقہ دو" پس ہر حال میں طلاق یافتہ کو سکونت دینا واجب ہے، اور ان کے لیے نفقہ اس شرط کے ساتھ واجب ہے جبکہ وہ حمل سے ہوں، پس یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ حمل سے نہیں ہیں تو ان کے لیے نفقہ نہیں ہے، اور روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیں اس حال میں کہ وہ شام میں غائب ہو گیا تھا، تو اس کا وکیل اس عورت کے پاس جو کو ہاتھ میں بھر کر لے گیا، تو اس عورت نے اس پر ناراضگی کا اظہار کیا، تو اس نے عورت کو کہا تیرے لیے تو حاملہ ہونے کی صورت کے علاوہ نفقہ ہی نہیں ہے، یہ تو محض تجھ پر تبرع ہے، پس وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، اور آپ کو اس بات کی اطلاع دی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تیرے لیے نفقہ واجب ہیں ہے سوائے اس کے کہ تو حاملہ ہوتی، اور ام شریک کے پاس تو عدت گزار۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "تعلیق بالشرط عدم کو واجب یعنی ثابت کرتا ہے"۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو گی وہ شے اس شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہو گی، البتہ اختلاف اس میں ہے (حنفیہ کے نزدیک تعلیق سے قبل عدم ثابت تھا، جبکہ شافعیہ کے نزدیک تعلیق کی وجہ سے عدم کا ثبوت

---

[242]۔ الطلاق 6:65۔

[243]۔ المجموع شرح المهذب، 20/174۔

نزدیک وہ (عدم نہیں بلکہ) تعلیق کی وجہ سے وہ عدم ثابت ہو گیا ہے اسے مفہوم الشرط بھی کہا جاتا ہے۔

مفہوم الشرط یہ ہے کہ کسی چیز پر حکم کی تعلیق کسی حرف شرط کے ذریعے سمجھ میں آئے، جیسا کہ "ان "اور "اذا" حرف شرط ہیں، جیسا کہ آیت مبارکہ ""وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن" میں ہے کہ ایسی حاملہ عورتیں جن کو طلاق بائن دی گئی ہو، ان کے علاوہ کسی کا نان ونفقہ واجب نہیں ہے، اس آیت میں لفظ "ان" سے مفہوم ہوتا ہے، اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔

گویا کہ حنفیہ کے نزدیک غیر حاملہ مطلقات کے عدم نفقہ کا حکم پہلے سے موجود تھا یعنی ان کو نفقہ نہیں دیا جائے گا، یہی عدم اصلی ہے، اور حاملہ مطلقات کے لیے نفقہ کا حکم نص میں اس استثناء کے وقت ہوا یعنی ان کو نفقہ دیا جائے۔ جبکہ امام شافعی کے قول کے مطابق تعلیق کے بعد حاملہ مطلقات کا حکم معلوم ہوا، گویا کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق یعنی استثناء سے پہلے حاملہ مطلقات کا حکم بھی عدم نفقہ کا ہی تھا، اور تعلیق کے بعد نفقہ کا حکم معلوم ہوا، گویا کہ تعبیر کا فرق ہے جبکہ عملی طور پر نتیجہ دونوں کا ایک ہی ہے۔

اسی طرح امام غزالی اگرچہ مفہوم الشرط کو تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک عام مطلقہ عورتوں کو نفقہ نہ دینا مفہوم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ ملک نکاح کا انقطاع نفقہ کے ساقط ہونے کو واجب کرتا ہے سوائے ان عورتوں کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، اور حاملہ عورتیں مستثنیٰ ہیں، اور غیر حاملہ عورتوں کے نفقہ کی نفی اپنی اصل ممانعت پر باقی ہے، پس ان کا نفقہ شرط کی وجہ سے منتفی نہیں ہوا بلکہ نفقہ کی علت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہوا ہے اور نکاح نفقہ کی علت ہے۔ اسی طرح المجموع میں امام نووی نے غیر حاملہ عورت کے لیے عدم نفقہ کا حکم نص سے ثابت کیا ہے۔ گویا کہ عملی طور پر نتیجہ دونوں کا یکساں معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح جمہور شافعیہ کے نزدیک مفہوم الشرط حجت ہے، امام الحرمین کے حوالے سے امام شافعی کا قول بھی اس کی حجیت پر دال ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

بیان تغییر سے مراد استثناء ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستثنیٰ میں حکم کے روکنے کا سبب معارض کا پایا جانا ہے، جیسا کہ عام کے حکم کے ثبوت کو مخصوص منہ سے روکنا معارض کے پائے جانے کی وجہ سے ہے، اور یہی دلیل خصوص ہے، اور جیسا کہ تعلیق بالشرط میں اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک "تعلیق" کلام کو واقع ہونے سے خارج نہیں کرے گی بلکہ مانع کی وجہ سے اس کے وقوع سے مانع ہوگی، یہ تعلیق یا عدم الشرط ہے اور اسی طرح استثناء (بیان تغییر) ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے سے ہی نکال دیتی ہے اور تکلم کی صورت کے باوجود علت نہ پائے جانے کی وجہ سے محل میں حکم کے ثبوت کو روکتی ہے پس اسی طرح استثناء ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں بیان تغییر میں کیفیت عمل کے اختلاف کے بارے شافعیہ کا اصول اس طرح مرقوم ہے:

> واختلفوا فی کیفیة عمل کل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنی فیجعل تکلما بالباق بعده وقال الشافعی رحمه الله أن الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دلیل الخصوص کما اختلفوا فی التعلیق علی ما سبق۔[244]

> "ان دونوں (تعلیق بالشرط اور استثناء) کی کیفیت عمل میں اختلاف ہے، ہمارے علماء حنفیہ نے کہا استثناء مستثنیٰ کے بقدر حکم کا تکلم کرنے سے روکتا ہے، اور اس کے بعد باقی میں تکلم کرتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا استثناء معارضہ کے طریق پر حکم کو روکتا ہے یہ خصوص کی دلیل کی طرح ہے، جیسا کہ ماقبل میں تعلیق میں اختلاف کیا ہے۔"

کشف الاسرار میں امام شافعی کے اصول کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

> وعند الشافعی رحمه الله موجبه امتناع الحکم فی المستثنی لوجود المعارض کامتناع ثبوت حکم العام فیما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دلیل الخصوص وأصل الخلاف فی التعلیق بالشرط وإلیه أشار الشیخ بقوله کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط فإن التعلیق عنده لا یخرج الکلام من أن یکون إیقاعا بل یمتنع وقوعه لمانع وهو التعلیق أو عدم الشرط فکذلك الاستثناء وعندنا التعلیق یخرج الکلام من أن یکون إیقاعا ویمتنع ثبوت الحکم فی المحل لعدم العلة مع صورة التکلم بها فکذا الاستثناء۔[245]

---

[244] ۔۔اصول البزدوی، 213۔

[245] ۔۔کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 3/186۔

کے حکم کے ثبوت کو مخصوص منہ سے روکنا صورت کے لحاظ سے معارض کے پائے جانے کی وجہ سے ہے، اور یہی دلیل خصوص ہے، اور تعلیق بالشرط میں اختلاف کی بنیاد جس کی طرف شیخ بزدوی نے اپنے اس قول سے اشارہ بھی کیا ہے کہ تعلیق بالشرط میں اختلاف ہے، تعلیق امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ وہ کلام کو واقع ہونے سے نہیں نکالے گی بلکہ مانع کی وجہ سے وہ وقوع سے مانع ہو گی، یہ تعلیق یا عدم الشرط ہے، پس اسی طرح استثناء ہے، اور ہمارے حنفیہ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے سے نکال دیتی ہے اور تکلم کی صورت کے باوجود علت نہ ہونے کی وجہ سے محل میں حکم کے ثبوت کو روکتی ہے پس اسی طرح استثناء ہے۔"

گویا کہ تعلیق بالشرط میں اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک "تعلیق "کلام کو واقع ہونے سے خارج نہیں کرے گی بلکہ مانع کی وجہ سے اس کے وقوع سے مانع ہو گی، یہ تعلیق یا عدم الشرط ہے اور اسی طرح استثناء ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے سے ہی نکال دیتی ہے اور تکلم کی صورت کے باوجود علت نہ پائے جانے کی وجہ سے محل میں حکم کے ثبوت کو روکتی ہے پس اسی طرح استثناء ہے۔

تخریج الفروع علی الاصول زنجانی سے بیان تغییر میں کیفیت عمل کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے بیان تغییر میں کیفیت عمل کے اصول کے حوالے علامہ اسنوی التمہید میں بیان تغییر کی قسم استثناء کے تحت لکھتے ہیں:

اختلفوا فی الاستثناء هل هو إخراج قبل الحكم أو بعده: فإذا قال مثلا: له علی عشرة إلا ثلاثة فالأكثرون على أن المراد بالعشرة سبعة وإلا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص وقال القاضی عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كاسمين مركب ومفرد۔ وقيل المراد بالعشرة مدلولها ثم أخرجت منها ثلاثة وأسندنا إليه بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وصححه ابن الحاجب۔ وقد تبين بما ذكرناه أن الاستثناء على قول القاضی ليس بتخصيص وهو واضح وعلى رأی الأكثرين تخصيص لأن اللفظ قد أطلق لبعضه إرادة وإسنادا وعلى الأخير محتمل لكونه أريد الكل واسند إلى البعض، هكذا أطلقوا المسألة ويتجه أن يكون ذلك عند تأخر المستثنى عن الحكم فإن تقدم كقولنا القوم إلا زيدا قاموا، كان الإخراج قبله۔[246]

---

[246]۔ التمهيد فی تخريج الفروع على الاصول، 387۔

طور پر یہ کہا: فلاں شخص کے میرے ذمہ دس ہیں سوائے تین کے۔ تو اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ دس سے مراد سات ہیں اور اس بات کو واضح کرنے والا قرینہ حرف استثناء (الا) ہے، اسی لیے یہ تخصیص کی طرح ہے، جبکہ قاضی نے کہا کہ دس سوائے تین کے، یہ سات کے مقابلہ میں ہے، جیسے کہ دو اسم مرکب اور مفرد ہوتے ہیں۔ اور بعض نے یہ کہا کہ دس سے مراد اس کا مدلول ہے پھر اس سے تین نکال لیے گئے، اور ہم نے نکالنے کے بعد اس کی طرف نسبت کر دی، پس یہ سات ہی کی طرف نسبت کی گئی ہے، اس کو ابن الحاجب نے صحیح کہا ہے۔ جو ہم نے ذکر کیا اس سے یہ واضح ہو گیا کہ استثناء قاضی کے قول کے مطابق تخصیص نہیں ہے، اور یہ واضح ہے، جبکہ اکثر کی رائے کے مطابق یہ تخصیص ہے، کیونکہ کسی لفظ کا کبھی ارادۃ اور اسناد کے طور پر اس کے بعض پر اطلاق کیا جاتا ہے، اور جب اس کل کو مراد لیتے ہوئے اور بعض کی طرف اسناد کرتے ہوئے اس کے دوسرے بعض حصے پر اس لفظ کا اطلاق محتمل ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور یہ مسئلہ اس طرح متوجہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ حکم سے موخر ہو، لیکن اگر مقدم ہو گا جیسا کہ ہمارا قول " قوم سوائے زید کے کھڑی ہوئی " تو پھر مستثنیٰ کا اخراج پہلے ہو گا۔ "

حاصل بحث

بیان تغییر سے مراد استثناء ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستثنیٰ میں حکم کے روکنے کا سبب معارض کا پایا جانا ہے، جیسا کہ عام کے حکم کے ثبوت کو مخصوص منہ سے روکنا معارض کے پائے جانے کی وجہ سے ہے، امام شافعی کے نزدیک "تعلیق" کلام کو واقع ہونے سے خارج نہیں کرے گی بلکہ مانع کی وجہ سے اس کے وقوع سے مانع ہو گی، یہ تعلیق یا عدم الشرط ہے اور اسی طرح استثناء (بیان تغییر) ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق کلام کو واقع ہونے سے ہی نکال دیتی ہے، گویا کہ محض تعبیری فرق ہے۔

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

امام شافعی کے نزدیک اثبات کے مقام پر نکرہ مفردہ عموم کو واجب کرتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے اصول بزدوی میں شافعیہ کا یہ اصول ذکر کیا ہے:

واما النكرة المفردة فى موضع الاثبات فإنها تخص عندنا ولا تعم إلا إنها مطلقة وقال الشافعى رحمه الله هى توجب العموم ايضا حتى قال فى قول الله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ[247] إنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالإجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل۔[248]

"نکرہ مفردہ اثبات کے مقام پر ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک خاص ہوتا ہے، اور عام نہیں ہوتا مگر یہ مطلق ہوتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ عموم کو بھی واجب کرتا ہے، یہاں تک کہ امام شافعی اللہ تعالیٰ کے قول پس غلام کا آزاد کرنا ہے کے بارے کہتے ہیں کہ یہ عام غلام ہے، جس کو چھوٹا، بڑا، سفید، سیاہ، کافر، مومن، تندرست اور اپاہج ہر قسم کا شامل ہے، البتہ اجماع کے ذریعے اپاہج کی تخصیص کرلی گئی، پس اس میں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس میں کافر کی تخصیص بھی درست ہوئی۔"

حاصل یہ کہ امام بزدوی حنفی نے اصول بزدوی میں شافعیہ کا یہ اصول ذکر کیا کہ نکرہ مفردہ جب اثبات کے سیاق میں ہو تو یہ عموم کو ثابت کرتا ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک یہ خاص ہوتا ہے اور اس یہ مطلق ہوتا ہے، اس میں عموم نہیں ہوتا۔

---

[247] ۔ المجادلة3:58۔

[248] ۔ اصول البزدوی، ص 71؛ نور الانوار، 1/78۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اثبات کے مقام پر نکرہ کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے اثبات کے مقام پر نکرہ مفردہ کے اصول کے بارے یہ ملتا ہے کہ نکرہ جو اثبات کے سیاق میں ہو وہ عموم کو ثابت کرتا ہے، جیسا کہ آمدی الاحکام میں رقمطراز ہیں:

أما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الإثبات: فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق، وقولنا (في سياق الإثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي؛ فإنها تعم جميع ما هو من جنسها۔۔۔۔۔ كقوله فتحرير رقبة[249])۔[250]

"بہر حال مطلق سے مراد نکرہ جو اثبات کے سیاق میں ہو، پس نکرہ کے لفظ کے ساتھ اسما معرفہ اور وہ اسماء جن کا مدلول واحد معین یا عام مستغرق ہو سے احتراز ہو گیا، اور اثبات کے سیاق کے لفظ سے وہ نکرہ جو نفی کے سیاق میں ہو اس سے احتراز ہو گیا، پس یہ یعنی نکرہ جو اثبات کے سیاق میں ہو اپنے ان تمام افراد کو شامل ہے جو اس کی جنس میں داخل ہیں۔۔۔۔ جیسا کہ غلام آزاد کرنا۔"

گویا کہ امام آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں مطلق کے تحت یہ اصول ذکر کیا ہے کہ نکرہ جو اثبات کے سیاق میں ہو وہ عموم کو ثابت کرتا ہے۔

علامہ زرکشی البحر المحیط میں اصول مذکور کے حوالے سے دو اقوال کا مصداق بیان کر رہے ہیں:

وأقول التحقيق أن المطلق قسمان: أحدهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرض للذات دون الصفات ،لا بالنفي ولا بالإثبات كقوله تعالى: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً[251]۔ والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلا ،فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وعلى القسم الأول ينزل كلام المحصول وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب وهو قطعي في الماهية هذا عند الحنفية وظاهر عند الشافعية۔[252]

"اور میں کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ بے شک مطلق کی دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک وہ کہ جو انشاء میں واقع ہوتی ہے، پس یہ نفس حقیقت ہے کسی زائد بات سے اس میں کوئی تعرض نہیں کی

---

[249] ۔۔ النساء4: 92۔

[250] ۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 3/ 5۔

[251] ۔۔ البقرة2:67۔

[252] ۔۔ البحر المحيط في اصول الفقه، 3/ 413؛ المحصول في اصول الفقه،، 3/ 141؛ ابن حاجب۔

کرتا، اور نہ ہی نفی اور اثبات سے تعرض کرتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے بے شک اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم گائے ذبح کرو۔ اور دوسری قسم وہ جو اخبار میں واقع ہوتی ہے، جیسا کہ کہا میں نے آدمی کو دیکھا ہے، پس اس جملہ میں سننے والے کے نزدیک اس جنس کے کسی ایک غیر واضح اور غیر متعین شخص کا اثبات ہے، اور مطلق کو مقابلے میں بنایا ہے اس لحاظ سے کہ وحدت کی قید پر مشتمل ہے۔ لہٰذا پہلی قسم کو محصول کے کلام پر محمول کیا جائے گا، اور دوسری قسم کو ابن حاجب (اور آمدی) کے کلام پر محمول کیا جائے گا، اور یہ ماہیت میں قطعی ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کا ظاہری قول ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک نکرہ مفردہ عموم کو ثابت کرتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے بھی شافعیہ کے اس اصول کو بیان کیا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے اثبات کے مقام پر نکرہ مفردہ کا اصول

شافعیہ کی کتب فروع سے اثبات کے مقام پر نکرہ مفردہ کے اصول کے تحت امام شافعی کی کتاب الام سے چند فروعات ذکر کی گئی ہیں:

فمن أعتق فی ظهار غیر مؤمنة فلا یجزئه وعلیه أن یعود فیعتق مؤمنة قال وأحب إلی أن لا یعتق إلا بالغة مؤمنة فإن كانت أعجمیة فوصفت الإسلام أجزأته۔[253]

"جس کسی نے ظہار میں غیر مومن غلام آزاد کیا، تو یہ جائز نہیں، اور اس کے ذمہ ہے کہ وہ دوبارہ مومن غلام آزاد کرے، امام شافعی نے فرمایا اور مجھے یہ بات پسند ہے کہ مومن اور بالغ غلام آزاد کیا جائے، پس اگر وہ غلام عجمی ہے تو اگر مسلمان ہے تو بھی جائز ہے۔"

حاصل یہ کہ اس عبارت میں امام شافعی کفارہ کے غلام کے لیے مومن اور بالغ ہونے کے بھی قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اگرچہ اصول ہے کہ اثبات کے تحت نکرہ مفردہ عموم کا فائدہ دیتا ہے مگر وہ پھر بھی اس عموم میں تخصیص کرتے ہیں۔

اسی طرح امام نووی المجموع میں رقمطراز ہیں:

ولا یجزئ فی شئ من الکفارات إلا رقبة مؤمنة لقوله عزوجل: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ[254] فنص فی کفارة القتل علی رقبة مؤمنة وقسنا علیها سائر الکفارات۔۔۔۔

---

[253]۔۔ کتاب الام، 6/706۔

[254]۔۔ النساء 4:92۔

"کفارات میں مومن غلام کے سوا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: جس کسی نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کا کفارہ مومن غلام آزاد کرنا ہے۔ پس قتل کے کفارہ میں غلام کے مومن ہونے کی نص موجود ہے، پس ہم نے تمام کفارات میں اسی پر قیاس کیا۔۔۔۔۔ البتہ غلام ایسے تمام قسم کے عیوب سے پاک ہو کہ جس کی وجہ سے عمل میں واضح طور پر نقصان واقع ہو۔"

حاصل یہ کہ علامہ نووی تمام کفارات میں غلام کے مومن ہونے کا مسئلہ واضح طور پر بیان کر رہے ہیں، کہ کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے تمام کفارات میں غلام مومن ہونا ضروری ہے، اس کے علاوہ جائز نہیں ہے۔ گویا کہ شافعیہ اثبات کے تحت نکرہ مفردہ کے عموم کا اصول لیتے ہیں، اور پھر اس عموم میں تخصیص کرتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں پہلے ہی تخصیص ہے۔

حاصل بحث

شافعیہ کے نزدیک نکرہ مطلقہ جب کہ اثبات کے سیاق میں ہو تو عموم کا فائدہ دیتی ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک عموم نہیں بلکہ مطلق ہونے کا حکم ہو گا اسی طرح فروعات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور پر شافعیہ کے نزدیک بھی معمولی فرق کے ساتھ وہی حکم ہے جو حنفیہ کے نزدیک ہے، جیسا کہ حنفیہ غلام کے کفارہ میں مطلق ہونے کی وجہ سے اس کے مومن ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں جبکہ اسی طرح شافعیہ غلام کے کفارہ میں عموم کی وجہ سے اسی کے قائل ہیں۔ البتہ فرق صرف اس میں ہے کہ شافعیہ نکرہ مطلقہ جب کہ اثبات کے سیاق میں ہو اس کے عموم کے قائل ہیں، اور اس میں تخصیص کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اس کے مطلق ہونے کے قائل ہیں۔

گویا کہ جب شافعیہ کے نزدیک نکرہ مفردہ اثبات کے تحت عام ہے اور وہ اس میں بحیثیت عموم کے تخصیص کرتے ہیں اسی طرح یہ حنفیہ کے نزدیک خاص ہے اور مطلق ہے اور وہ مطلق کو مقید کرتے ہیں، اس لحاظ سے حنفیہ اور شافعیہ میں عملی طور پر اتفاق پایا جاتا ہے۔

---

[255]۔۔ المجموع شرح المهذب، 19/82۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

امام شافعی کے نزدیک اقتضاء النص میں عموم ہے، کیونکہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہے جیسا کہ نص سے ثابت ہوتا ہے، پس جیسے نص میں عموم ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی صفت عموم کا اثبات ہو گا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں عموم نہیں ہے، جیسا کہ امام سرخسی اصول سرخسی میں شافعیہ کے حوالے سے اقتضاء النص میں عموم کے اصول کے بارے رقمطراز ہیں:

ولا عموم للمقتضى عندنا. وقال الشافعي: للمقتضى عموم لان المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص. ولكنا نقول: ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه۔[256]

"ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک مقتضی میں عموم نہیں ہے، جبکہ امام شافعی نے کہا کہ مقتضی کے لیے عموم ہے، کیونکہ مقتضی حکم کے ثبوت کے اعتبار سے منصوص کی طرح ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعے ثابت شدہ حکم ایسا ہے جیسا کہ قیاس سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے، پس اسی طرح اس میں صفت عموم کا اثبات ہو گا اور وہ بھی منصوص کی طرح ہو گا، لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں: مقتضی کا ثبوت حاجت اور ضرورت کی وجہ سے ہے حتی کہ جب منصوص مقتضی کے بغیر حکم کا فائدہ دے تو مقتضی نہ لغت کے اعتبار سے اور نہ ہی شرعی طور پر ثابت ہوتا ہے، اور حاجت کے لیے ثابت ہونے والا بقدر ضرورت ہی مقدر ہوتا ہے، اس لیے مقتضی کے لیے صفت عموم کے اثبات کی حاجت نہیں ہے پس اس کے بغیر بھی کلام مفید ہے۔"

گویا کہ امام شافعی کے نزدیک اقتضاء النص میں عموم ہوتا ہے، کیونکہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہے جیسا کہ نص سے ثابت ہوتا ہے، پس جیسے نص میں عموم ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی صفت عموم کا اثبات ہو گا۔

---

[256] ۔ اصول السرخسی، 1/248؛ اصول البزدوی، 124۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اقتضاء النص میں عموم کا اصول

امام زرکشی البحر المحیط میں اقتضاء النص میں عموم کے اصول کے حوالے سے محل نزاع کی نشاندہی کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

وحاصله أن موضع النزاع إنما هو فى المضمر لا فى المضمر له فإن المضمر له منطوق وبذلك صرح شمس الأئمة السرخسى وأبو زيد الدبوسى فى التقويم وصاحب اللباب من الحنفية فقالوا المقتضى ما اقتضاه النص وأوجبه شرطا لتصحيح الكلام والنص مقتض له كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولم يزد غير ذلك لأنه غير مرفوع بل رافع فعلم أن المراد بمقتضى الكلام الحكم أو الإثم أو هما جميعا فالشافعى أثبت للمقتضى عموما وعندنا لا عموم له۔۔۔۔۔۔وقال الشافعى المقتضى كالمنصوص فى احتمال العموم والخصوص ومنشأ الخلاف أن المقتضى عند الشافعى ثابت بالنص حكمه حكم النص۔۔۔۔۔الخ۔وقد حكى البصير الماوردى فى الحاوى: والحاصل أن فى المسألة مذاهب أحدها وحكاه الأصفهانى فى شرح المحصول عن شرح اللمع للشيخ أبى إسحاق أنه عام وبه قال جماعة من الحنفية ونقله القاضى عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية وصححه النووى فى الروضة فى كتاب الطلاق فقال المختار أنه لا يقع طلاق الناسى لأن دلالة الاقتضاء عامة يعنى من قوله رفع عن أمتى فإنه يحتمل أن يكون التقدير حكم الخطأ أو إثمه أو كل منهما جميعا وقاعدة الشافعى تقتضى التعميم ولهذا كان كلام الناسى عنده لا يبطل الصلاة وأبو حنيفة أبطلها به لأنه يرى عدم عمومه۔ والثانى أنه لا عموم له فى كل ما يصح التقدير به واختاره الشيخ أبو إسحاق والغزالى وابن السمعانى والإمام فخر الدين والآمدى وابن الحاجب وغيرهم وقال الشيخ فى شرح الإلمام إنه المختار عند الأصوليين۔[257]

"اس کا حاصل اختلاف کی بنیاد وہ ضمیر ہے ،نہ کہ جس کے لیے ضمیر لائی گئی ہے، کیونکہ جس کے لیے ضمیر لائی گئی ہوتی ہے وہ تو منطوق ہوتا ہے اور حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی (نے اصول السرخسی میں)،ابوزید دبوسی نے التقویم میں اور صاحب لباب نے اس کی تصریح کی ہے کہ مقتضاوہ ہے جس کا نص تقاضا کرے،اور اس کو کلام کی درستی کے لیے شرط کے طور پر لازم قرار دیا

[257]۔۔البحر المحیط فی اصول الفقہ،3/155۔156۔

اور نسیان اٹھادیا گیا" اس کے علاوہ کسی بات کا اضافہ نہیں کیا، کیونکہ وہ مرفوع نہیں بلکہ رافع ہے پس یہ معلوم ہوا کہ کلام کا مقتضیٰ یا حکم ہے یا گناہ ہے یا وہ دونوں اکٹھے مراد ہیں، پس شافعی نے مقتضاء کے لیے عموم ثابت کیا، جبکہ ہمارے نزدیک عموم نہیں ہے،۔۔۔۔۔ اور امام شافعی نے کہا مقتضاء عموم و خصوص کے احتمال کے حوالے سے منصوص کی طرح ہے اور اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مقتضاء نص سے ثابت ہے اور اس کا حکم نص کا حکم ہے۔۔۔۔۔۔ الخ۔ بصیر ماوردی نے الحاوی میں بیان کیا ہے کہ اس مسئلہ میں حاصل یہ ہے کہ اس میں دو مذاہب ہیں، ایک مذہب وہ ہے جس کو اصفہانی نے شیخ ابو اسحاق کی تصنیف اللمع کے حوالے سے المحصول کی شرح میں بیان کیا ہے کہ یہ کا حکم عام ہے، اور یہی قول حنفیہ کی ایک جماعت کا ہے، اور قاضی عبد الوہاب نے یہ قول اکثر شافعیہ اور مالکیہ کا نقل کیا ہے، اور امام نووی نے روضۃ الطالبین کی کتاب الطلاق میں اس کی تصحیح بھی کی ہے، کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ بھول جانے والے کی طلاق واقع نہیں ہو گی، کیونکہ دلالۃ الاقتضاء عام ہے، یعنی اس قول میں کہ "میری امت سے اٹھالی گئی" پس یہ قول اس کا احتمال رکھتا ہے کہ یہاں مراد خطا کا حکم ہو یا گناہ کا حکم ہو یا دونوں ہوں اور امام شافعی کا قاعدہ تعمیم کا تقاضا کرتا ہے، اسی وجہ سے ان کے نزدیک بھول جانے والے کا کلام نماز کو باطل نہیں کرتا، جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس (ناسی) نے اس کے ذریعے اپنی نماز کا باطل کر دیا، کیونکہ ان کے نزدیک اقتضاء النص میں عموم نہیں ہے۔ اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس میں عموم نہیں ہے، ہر اس میں جس کا اندازہ لگانا درست ہو، یہ قول شیخ ابو اسحاق، امام غزالی، ابن سمعانی، امام فخر الدین رازی، آمدی اور ابن حاجب وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اور شیخ نے شرح الالمام میں کہا ہے اصولیین کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک عموم و خصوص میں احتمال کے حوالے سے مقتضیٰ نص کی طرح ہے، جبکہ اکثر شافعیہ اور امام ابو حنیفہ عدم عموم مقتضیٰ کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

اسی طرح آمدی الاحکام فی اصول الاحکام میں رقمطراز ہیں:

المقتضی وھو ما أضمر ضرورۃ صدق المتکلم: لا عموم له وذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه۔۔۔۔۔۔ الخ۔[258]

---

[258]۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام 2/306۔

میں عموم نہیں ہوتا، جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ "میری امت سے خطاء اور نسیان اور جس امر پر کسی کو مجبور کیا گیا اٹھادیا گیا"۔۔۔۔۔الخ۔"

گویا کہ مقتضی سے مراد متکلم کے کلام کی سچائی کی ضرورت کے پیش نظر کوئی ضمیر مراد لی جائے، اور اس میں عموم نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے اقتضاء النص میں عموم کا اصول

ابن حجر ہیثمی الفتاوی الفقیہ الکبری میں اقتضاء النص میں عموم کے اصول کے تحت ناسی کی طلاق کے وقوع کے بارے رقمطراز ہیں:

أن عدم وقوع طلاق الناسي لو فرض صدقه إنما هو قول للشافعي وهو وإن كان المعتمد عند جمع من أصحابه إلا أن له قولا آخر بوقوع طلاق الناسي وعليه كثيرون من أصحابه ولقد كان ابن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء وابن الصلاح وناهيك بهما فإنهما من فحول المتأخرين يفتيان بوقوع طلاق الناسي وهو الأحوط وكيف لا وأكثرعلماء الأمة على وقوع طلاق الناسي وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وغيرهما رضي الله عنهم۔[259]

"بے شک ناسی کی طلاق کے واقع نہ ہونے کے بارے اگر اس قول کی سچائی فرض کرلیں کہ یہ امام شافعی کا قول ہے، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اپنے تمام اصحاب کی طرف سے قابل اعتماد ہیں، مگر یہ کہ امام شافعی کا ناسی کی طلاق کے واقع ہوجانے کا ایک دوسرا قول بھی ہے، اور اسی قول پر آپ کے اکثر اصحاب ہیں اور ابن عبد السلام المعروف سلطان العلماء اور ابن الصلاح اور اے مخاطب تیرے لیے ان دونوں کا فتویٰ ہی کافی ہے، پس یہ دونوں متاخرین بڑے علماء میں سے ہیں یہ ناسی کی طلاق کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، اور یہی قول زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، اور کیسے نہ ہو امت کے اکثر علماء ناسی کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ رحمہا اللہ کا ہے۔"

ابن حجر ہیثمی کے فتاویٰ کبریٰ کی اس فرع سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے جدید فتاویٰ میں مقتضاء عموم نہیں ہے، جبکہ حنفیہ اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور پر اتفاق ہے، جیسا کہ ناسی کی طلاق کے بارے مذکورہ بالا مسئلہ میں اس کی واضح مثال موجود ہے۔

---

[259]۔۔ الهيثمي، احمد بن محمد، ابن حجر، الفتاوى الكبرى الفقهية، کنگ سعود یونیورسٹی، مخطوطہ، ص153۔

قال الشافعی: ومن تکلم فی الصلاۃ وھویری أنه قد أکملھا أو نسی أنه فی الصلاۃ فتکلم فیھا بنی علی صلاته وسجد للسھو ولحدیث ذی الیدین وأن من تکلم فی ھذہ الحال فإنما تکلم وھویری أنه فی غیر صلاۃ والکلام فی غیر الصلاۃ مباح ولیس یخالف حدیث بن مسعود حدیث ذی الیدین وحدیثا بن مسعود فی الکلام جملة ودل حدیث ذی الیدین علی أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فرق بین کلام العامد والناسی لأنه فی صلاۃ أو المتکلم وھو یری أنه قد أکمل الصلاۃ۔[260]

"امام شافعی نے کہا: جس نے نماز میں کلام کیا اس حال میں کہ وہ یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے نماز مکمل کرلی ہے، یا یہ بھول گیا کہ وہ نماز میں ہے اور اس میں کلام کرلیا تو وہ اپنی اس نماز کی بنا کرے گا اور سجدہ سہو کرے گا، اور اس کی دلیل ذوالیدین کی حدیث ہے، اور جس شخص نے اس حال میں کلام کیا جبکہ اس نے کلام کیا اس کا یہ خیال تھا کہ وہ نماز میں نہیں ہے اور نماز کے علاوہ میں کلام جائز ہوتا ہے، اور حدیث ذوالیدین حدیث ابن مسعود کے بھی خلاف نہیں ہے، ابن مسعود کی حدیث تمام کلاموں کو شامل ہے، جبکہ ذوالیدین کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جان بوجھ کر اور بھول کر کلام کرنے میں فرق کیا ہے، کیونکہ (اول صورت یعنی عامد میں) وہ نماز کی حالت میں ہے، اور (دوسری صورت میں) وہ کلام کرنے والا شخص یہ خیال کر رہا ہے کہ اس نے نماز مکمل کرلی ہے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا یہ اصول معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک اقتضاء النص میں عموم ہے، کیونکہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہے جیسا کہ نص سے ثابت ہوتا ہے، پس جیسے نص میں عموم ہوتا ہے اسی طرح اس کے اقتضاء میں بھی صفت عموم کا اثبات ہوگا۔ شافعیہ کی کتب اصول میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک جس طرح عموم وخصوص میں احتمالِ غیر ہوتا ہے اسی طرح مقتضیٰ نص ہے، جبکہ اکثر شافعیہ اور امام ابوحنیفہ عدم عموم مقتضیٰ کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

ابن حجر ہیثمی شافعی کے فتاویٰ کبریٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی جدید فتاویٰ میں عموم مقتضاء کے قائل نہیں ہیں، اور حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور حنفیہ اور شافعیہ میں اتفاق ہے، جیسا کہ ناسی کی طلاق۔

---

[260]۔ کتاب الام، 2/281۔

حنفیہ کی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ نے واجب کو فرض سے لاحق کیا ہے، جیسا کہ اصول البزدوی میں امام بزدوی رقمطراز ہیں:

واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد فأما متأولا فلا وانكر الشافعي رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض۔[261]

"وجوب کا حکم اس کے عمل کا لازم ہونا ہے جو فرض کے قائم مقام ہے، اس پر علم یقینی رکھنا (لازم) نہیں ہے، کیونکہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، البتہ اس کا ترک کرنے والا گنہگار ہوتا ہے جبکہ وہ اخبار احاد کی وجہ سے اس کا استخفاف کرے، لیکن اس میں تاویل کرنے والا کافر نہیں ہوتا، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس قسم کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کو فرائض کے ساتھ لاحق کیا ہے۔"

حنفی کتب اصول سے یہ معلوم ہوا کہ شافعیہ نے واجب کو مستقل طور پر الگ شمار نہیں کیا بلکہ اس کو فرض سے لاحق کیا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے واجب کا فرض سے الحاق کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب اور فرض کا اختلاف لفظی ہے، جیسا کہ آمدی الاحکام میں واجب اور فرض میں اختلاف کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

هل الفرض غير الواجب أو هو هو۔۔۔۔۔۔۔ وأما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا إذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي۔۔۔۔۔۔۔۔۔ والأشبه ما ذكره أصحابنا من حيث إن الاختلاف في طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلوما وهذا مظنونا غير موجب لاختلاف ما ثبت به ولهذا فإن اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف۔۔۔۔۔ فالمسئلة لفظية۔[262]

---

[261]۔۔ اصول البزدوی، 137۔

[262]۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 1/ 135۔136؛ التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول للاسنوی، 58۔

فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں ہے، شرعی لحاظ سے واجب وہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا جو شارع کے خطاب سے عبارت ہے، جس کا ترک کرنا کسی بھی حالت میں شرعی طور پر مذمت کو ابھارتا ہے، اور بالکل یہی معنی فرض شرعی میں بھی پایا جاتا ہے۔۔۔۔۔۔اور زیادہ بہتر قول یہ ہے جو ہمارے علماء شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ حکم کے اثبات کے طریق میں اختلاف ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم قطعی ہے اور یہ ظنی ہے، جس نص سے حکم ثابت ہو رہا ہے اس میں اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے واجبات کے طرق کے ظاہر ہونے، پوشیدہ ہونے، قوی ہونے اور ضعیف ہونے میں اختلاف ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔پس یہ مسئلہ لفظی اختلاف پر ہے۔"

حاصل یہ کہ یہ اختلاف لفظی ہے، اور حکم کے اثبات کے طریق میں اختلاف ہوتا ہے کہ جس وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم قطعی ہے اور یہ ظنی ہے، جس نص سے حکم ثابت ہو رہا ہے اس میں اختلاف نہیں ہے۔

امام غزالی المستصفی میں فرض اور واجب کے فرق کے بارے رقمطراز ہیں:

فهل من فرق بين الواجب والفرض، قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المترادفة كالحتم واللازم۔۔۔۔ ۔۔۔ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولاحجر فى الاصطلاحات بعد فهم المعانى۔[263]

"کیا واجب اور فرض میں کوئی فرق ہے؟ ہم (شافعیہ) نے کہا کہ ہمارے نزدیک ان کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں مترادف الفاظ میں سے ہیں، جیسا کہ حتمی اور لازمی کے معنی میں ہیں۔۔۔۔۔۔اور ہم واجب کو قطعی اور ظنی میں تقسیم کرنے کا انکار نہیں کرتے، اور معانی کے فہم کے بعد اصطلاحات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اس اصول کا حاصل یہ معلوم ہوا کہ غزالی اور آمدی کے نزدیک اگرچہ اصطلاحی طور پر واجب کو فرض کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے لیکن عملی طور پر واجب کا تارک قابل مذمت ہے۔ اصولی طور پر اختلاف کی وجہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ "علماء شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ حکم کے اثبات کے طریق میں اختلاف ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم قطعی ہے اور یہ ظنی ہے، جس نص سے حکم ثابت ہو رہا ہے اس میں اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے واجبات کے طرق کے ظاہر ہونے، پوشیدہ ہونے، قوی ہونے اور ضعیف ہونے میں اختلاف ہوتا ہے، یہ اختلاف لفظی ہے۔

[263] ۔۔ المستصفی من علم الاصول، 1/212۔

شافعیہ کی کتب فروع سے واجب کا فرض سے اختلاف کا ثبوت

شافعیہ کی فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور پر واجب اور فرض ان کی فروعات میں ملتا ہے، البتہ فرق صرف تعبیر کا ہے، جیسا کہ امام نووی المجموع میں فرض کو ارکان سے اور واجب کو ابعاض کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، المجموع کی عبارت سے یہ تعبیری اختلاف بالکل واضح ہوتا ہے، جیسا کہ ذیل میں امام نووی رقمطراز ہیں:

قال اصحابنا للصلاة أركان وأبعاض وهيئات وشروط فالاركان هي الفروض التي ذكرها المصنف وتكلمنا عليها والابعاض ستة (أحدها) القنوت في الصبح وفي الوتر في النصف الثاني من شهر رمضان (والثاني) القيام للقنوت (والثالث) التشهد الاول (والرابع) الجلوس له (والخامس) الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الاول إذا قلنا هي سنة (والسادس) الجلوس للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهدين إذا قلنا هي سنة فيهما وقد سبق بيان كل ذلك في موضعه وأما الهيئات وهي السنة التي ليست ابعاضا فكل ما يشرع في الصلاة غير الاركان والابعاض واما الشروط فخمسة الطهارة عن الحدث والطهارة عن النجس واستقبال القبلة وستر العورة ومعرفته الوقت يقينا أو ظنا بمستند۔۔۔۔۔۔قال اصحابنا من ترك ركنا أو شرطا لم تصح صلاته الا في مواضع مخصوصة بعذر في بعض الشروط كفاقد السترة وان ترك غيرهما صحت وفاته الفضيلة سواء تركه عمدا أو سهوا لكن إن كان المتروك من الابعاض سجد للسهو والا فلا هذا مختصر القول في هذا وهو مبسوط في مواضعه وبالله التوفيق۔[264]

"ہمارے علماء شافعیہ نے کہا کہ نماز میں ارکان، ابعاض، ہیآت اور شرائط ہیں، پس ارکان وہ فرائض ہیں، جن کو مصنف (شیرازی صاحب المہذب) نے ذکر کیا اور ہم نے ان پر کلام بھی کیا، اور ابعاض چھ ہیں: ان میں سے پہلا: صبح کی نماز میں قنوت اور رمضان کے مہینہ کے دوسرے نصف کی نماز وتر میں قنوت پڑھنا، اور دوسرا: قنوت کے لیے قیام کرنا، تیسرا: پہلا تشہد، چوتھا: تشہد کے لیے بیٹھنا، پانچواں: پہلے تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا جبکہ ہم نے یہ سنت کہا ہے، اور چھٹا: دونوں تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے لیے بیٹھنا، جبکہ یہ ہم نے سنت بھی کہا ہے، جبکہ اس کا بیان اپنے مقام پر ہو چکا ہے۔ اور ہیآت وہ سنت ہیں جو ابعاض نہیں ہیں، پس وہ عمل جو نماز میں ارکان اور ابعاض کے علاوہ مشروع ہے وہ ہیآت میں ہے۔ پس شرائط پانچ ہیں:

---

[264] ۔۔المجموع شرح المهذب، 3/492؛ روضة الطالبين، 1/332۔

رخ کرنا، ستر کا ڈھانپنا، وقت کی یقینی یا ظنی طور پر مستند طریقہ سے معرفت حاصل کرنا۔۔۔۔۔۔ ۔ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا جس کسی نے رکن یا شرط کو ترک کر دیا تو اس کی نماز ہی درست نہیں ہوئی، سوائے مخصوص حالات میں عذر کی وجہ سے بعض شرائط کے ساتھ (نماز درست ہو گی) جیسا کہ ایسا شخص جس کے پاس سترہ مفقود ہو، اور اگر اس نے ان دونوں کے علاوہ کوئی عمل ترک کیا تو نماز درست ہو جائے گی لیکن نماز کی فضیلت جاتی رہے گی، خواہ اس نے وہ عمل جان بوجھ کر ترک کیا ہو یا بھول کر ترک کیا ہو، لیکن اگر وہ متروک عمل ابعاض سے تھا تو سجدہ سہو کیا تو نماز درست ہو گئی ورنہ نہیں۔اس موضوع پر یہ خلاصہ بحث ہے، جبکہ اپنے مقامات پر ان کی تفصیلی بحث موجود ہے، اور یہ سب اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔"

المجموع شرح المہذب کے دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

فقال اصحابنا الذی یقتضیه سجود السهو قسمان ترك مأمور به أو ارتكاب منهی عنه اما المأمور به فنوعان ترك ركن وغيره اما الركن فإذا تركه لم يكف عنه السجود بل لا بد من تداركه كما سبق ثم قد يقتضی الحال سجود السهو بعد التدارك وقد لا يقتضيه كما سنفصله ان شاء الله واما غير الركن فضربان ابعاض وغيرها وقد سبق بيان الابعاض فی آخر صفة الصلاة ۔۔۔۔۔وكل واحد من هذه الابعاض مجبور بسجود السهو إذا تركه سهوالحديث عبد الله بن بحينة رضی الله عنهما السابق فی أول الباب وإن تركه عمدا فوجهان مشهوران أحدهما لا يسجد لان السجود مشروع للسهو وهذا غير ساه، ولان السجود شرع جبرا لخلل الصلاة ورفقا بالمصلی إذا تركه سهوا لعذره وهذا غير موجود فی العامد فانه مقصر۔۔۔۔۔۔ الخ۔[265]

"ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا کہ جو عمل سجدہ سہو کا تقاضا کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے، مامور بہ کا ترک کرنا، یا ممنوعہ کا ارتکاب کرنا، مامور بہ دو قسم کا ہے، رکن کا ترک کرنا اور رکن کے علاوہ کا ترک کرنا، بہر حال رکن کو اگر ترک کیا تو سجدہ سہو سے اس کی کفایت نہیں ہو گی بلکہ جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا اس کا تدارک ضروری ہے، پھر کبھی اس تدارک کے بعد کا حال سجدہ سہو کا تقاضا کرے گا اور کبھی نہیں کرے گا، جیسا کہ ان شاء اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائے گی، بہر حال اگر رکن کے علاوہ کا ترک ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں: ابعاض یا اس کے علاوہ، نماز کے بیان کے آخر میں ابعاض کا

---

[265] ۔۔ المجموع شرح المهذب، 4/52۔

چھوٹ گیا تو عبد اللہ ابن بحینہ رضی اللہ عنہما کی حدیث جو پہلے باب میں اس سے پہلے گزر چکی ہے کی رو سے سجدہ سہو سے اس کو پورا کیا جائے گا، اور اگر وہ جان بوجھ کر ترک کیا تو اس میں دو صورتیں مشہور ہیں: ان میں سے ایک یہ کہ سجدہ سہو نہیں کرے گا کیونکہ سجدہ تو سہو کی وجہ سے مشروع ہوا ہے اور یہ شخص بھول کر کرنے والا نہیں ہے، اور کیونکہ سجدہ سہو نماز کے خلل کو مکمل کرنے اور نمازی پر شفقت کی غرض سے مشروع ہوا ہے، جبکہ اس سے کسی عذر کی وجہ سے بھول کر عمل ترک ہو گیا ہے جبکہ یہ امور جان بوجھ کر کوتاہی کرنے والے میں نہیں پائے جاتے، پس وہ کوتاہ ہے۔۔۔۔۔۔الخ۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے یہ معلوم ہوا کہ شافعیہ نے واجب کو مستقل طور پر الگ شمار نہیں کیا بلکہ اس کو فرض سے لاحق کیا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے یہ معلوم ہوا کہ غزالی اور آمدی کے نزدیک اگرچہ اصطلاحی طور پر واجب کو فرض کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے لیکن عملی طور پر واجب کا تارک قابل مذمت ہے۔ فرض اور واجب میں اصولی طور پر اختلاف کی وجہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ " علماء شافعیہ نے کہا ہے کہ حکم کے اثبات کے طریق میں اختلاف ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم قطعی ہے اور یہ ظنی ہے، جس نص سے حکم ثابت ہو رہا ہے اس میں اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے واجبات کے طرق کے ظاہر ہونے، پوشیدہ ہونے، قوی ہونے اور ضعیف ہونے میں اختلاف ہوتا ہے، یہ اختلاف تعبیری اور لفظی ہے۔"

شافعیہ کی کتب فروع میں سے المجموع شرح المہذب میں نووی لکھتے ہیں کہ " علماء (شافعیہ) نے کہا جس کسی نے رکن یا شرط کو ترک کر دیا تو اس کی نماز ہی درست نہیں ہوئی، سوائے مخصوص حالات میں عذر کی وجہ سے بعض شرائط کے ساتھ (نماز درست ہو گی) جیسا کہ ایسا شخص جس کے پاس سترہ مفقود ہو، اور اگر اس نے ان دونوں (رکن یا شرط) کے علاوہ کوئی عمل ترک کیا تو نماز درست ہو جائے گی لیکن نماز کی فضیلت جاتی رہے گی، خواہ اس نے وہ عمل جان بوجھ کر ترک کیا ہو یا بھول کر ترک کیا ہو، لیکن اگر وہ متروک عمل ابعاض سے تھا تو سجدہ سہو کیا تو نماز درست ہو گئی و گرنہ نہیں"۔

شافعیہ نے اپنی فروعات میں واجب کی اصطلاح عام طور پر ذکر نہیں کی بلکہ اس کی جگہ پر ابعاض کی اصطلاح لاتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک عملی طور پر واجب اور فرض کی نوعیت یکساں ہے، محض تعبیرات میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطل اور فاسد مترادف ہیں، جیسا کہ نہایۃ الوصول الی علم الاصول میں ساعاتی رقمطراز ہیں:

الباطل مالم یشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند الشافعی رحمه الله مرادف له، عندنا مغایر للباطل والصحیح۔[266]

"باطل وہ ہے جو اصل کے لحاظ سے اور نہ ہی وصف کے لحاظ سے مشروع ہو، امام شافعی کے نزدیک فاسد باطل کے مترادف ہے، جبکہ ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک باطل اور صحیح کے مغایر ہے۔"

ابن نجیم حنفی الاشباہ والنظائر میں مزید تفصیل سے رقمطراز ہیں کہ:

الباطل والفاسد عند الشافعیة مترادفان إلا فی الکتابة والخلع والعاریة والوکالة والشرکة والقرض وفی العبادات فی الحج، ذکره الأسیوطی رحمه الله۔[267]

"شافعیہ کے نزدیک کتابت، خلع، عاریت، وکالت، شرکت، قرض اور عبادات میں سے حج کے سوا باطل اور فاسد مترادف ہیں،، اس کو سیوطی رحمہ اللہ نے ذکر کیا۔"

شافعیہ کی کتب اصول سے باطل اور فاسد کا اصول

شافعیہ کے نزدیک چند مستثنیات کے علاوہ باقی سب میں باطل اور فاسد مترادف ہیں، جیسا کہ علامہ جلال الدین سیوطی الاشباہ والنظائر میں باطل اور فاسد کے بارے تحریر کرتے ہیں:

الباطل والفاسد عندنا مترادفان إلا فی الکتابة والخلع والعاریة والوکالة والشرکة والقراض وفی العبادات فی الحج۔[268]

"ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک کتابت، خلع، عاریت، وکالت، شرکت، قراض، اور عبادات میں حج کے سوا باطل اور فاسد مترادف ہیں۔"

---

[266]۔ الساعاتی، احمد بن علی، مظفر الدین، ابوالعباس (م694ھ)، نہایة الوصول الی علم الاصول (بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام) محقق: سعد بن عزیر بن مهدی السلمی، جامعة ام القریٰ، المکة المکرمة، 1405ھ 1985ء، 189۔۔190۔

[267]۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، الحنفی (970ھ م) الاشباه والنظائر، تحقیق: محمد مطیع الحافظ، دار الفکر، دمشق، 1403ھ، 1983ء ۔ 401۔

[268]۔ السیوطی، جلال الدین عبد الرحمٰن، الاشباه والنظائر، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1403ھ، 1983ء۔ 286۔

اسی طرح علامہ زرکشی البحر المحیط میں بطلان اور فساد کے بارے شافعی فقیہہ تقی الدین ابو الحسن علی بن عبد الکافی شافعی شامی انصاری (756ھ م) کا قول نقل کرتے ہیں:

وقال الإمام أبو الحسن السبكي عندي أن أصحابنا لم يوافقوا الحنفية في هذا التفريق أصلا لأن الحنفية يثبتون بيعا فاسدا يترتب عليه مع القبض أحكام شرعية ونحن لا نقول ذلك وإنما العقود لها صور لغة وعرفا من عاقد ومعقود عليه وصيغة ولها شروط شرعية فإن وجدت كلها فهو الصحيح وإن فقد العاقد أو المعقود عليه أو الصيغة أو ما يقوم مقامها فلا عقد أصلا ولا يحنث به إذا حلف لا يبيع ونسميه بيعا باطلا مجازا وإن وجدت وقارنها مفسد من عدم شرط ونحوه فهو فاسد وعندنا هو باطل خلافا لهم ووافقونا على البطلان إذا كان الفساد لصفة المعقود عليه كبيع الملاقيح ونحن لا نرتب على الفاسد شيئا من الأحكام الشريعة لأنه غير مشروع لكن لنا قاعدة وهي إذا كان للفعل عموم وبطل الخصوص قد لا يعمل العموم۔ فالمسائل التي رتب الأصحاب عليها حكما من العقود الفاسدة هي من هذا القبيل اه۔[269]

"امام ابو الحسن سبکی نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ہے کہ ہمارے علماء (شافعیہ) نے باطل اور فاسد کی اس تفریق میں حنفیہ کی بالکل موافقت نہیں کی، کیونکہ حنفیہ بیع فاسد کو ثابت قرار دیتے ہیں اور قبضہ کی صورت میں اس پر احکام شرعیہ جاری کرتے ہیں، اور ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عقود کی ایک ظاہری صورت ہوتی ہے، اور عرف میں معاملہ کرنے والا، جس پر معاملہ کیا گیا، معاملہ کے الفاظ، اور اس کی شرعی شرائط ہوتی ہیں، پس اگر وہ سب پائی جائیں تو معاملہ صحیح ہے، اور اگر معاملہ کرنے والا، یا جس پر معاملہ کیا گیا یا معاملہ کرنے والے الفاظ یا جو ان کے قائم مقام ہو مفقود ہوں تو معاملہ بالکل ہی نہیں ہو گا۔ اور اس صورت میں اگر وہ قسم اٹھاتا ہے کہ وہ بیع نہیں کرے گا تو اس صورت میں حانث بھی نہیں ہو گا، اور ہم اس کا مجازی طور پر بیع باطل نام رکھتے ہیں، اور اگر عقد کے جواز کے تمام امور پائے گئے لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا مفسد لاحق ہو گیا مثلا یہ کہ کوئی شرط معدوم ہو وغیرہ تو وہ فاسد ہے، اور ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک وہ ان کے بر خلاف باطل ہے، اور انہوں نے بطلان میں ہماری موافقت کی ہے کہ جب معقود علیہ کی صفت میں فساد ہو جائے جیسا کہ حمل کی بیع کرنا، اور رہم بیع فاسد پر کوئی احکام شرعیہ مرتب نہیں کرتے کیونکہ یہ بیع تو مشروع ہی نہیں ہے۔ لیکن ہمارا ایک قاعدہ ہے وہ یہ کہ جب فعل میں عموم ہو، اور خصوص باطل ہو جائے تو

---

[269] ۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 1/ 323، 324۔

مسائل اسی اصول پر مرتب کیے ہیں، وہ اسی قبیل سے ہیں۔"

زرکشی کہتے ہیں کہ امام ابوالحسن سبکی کے نزدیک یہ ہے کہ علماء شافعیہ نے باطل اور فاسد کی تفریق میں حنفیہ کی موافقت نہیں کی، کیونکہ حنفیہ بیع فاسد کو ثابت قرار دیتے ہیں اور قبضہ کی صورت میں اس پر احکام شرعیہ جاری کرتے ہیں، جبکہ شافعیہ اس کے قائل نہیں ہیں، اس کی مزید وضاحت کے لیے چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

جبکہ علامہ اسنوی نے اس جزوی استثناء کو ختم کر دیا اور یہ فرق عمومی طور پر حنفیہ کے مطابق قرار دیا، جیسا کہ وہ التمہید میں رقمطراز ہیں:

البطلان والفساد عندنا مترادفان فنقول مثلا بطلت الصلاۃ وفسدت وقال أبو حنيفة إنهما متباينان ۔۔۔۔۔۔وقد حصرها النووی فی تصنيفه المسمیٰ بالدقائق فی اربعة وهو: الحج والعارية والكتابة والخلع۔۔۔۔۔۔وما ذكره النووی من حصر التفرقة فی الاربعة ممنوع بل يتصور ايضا الفرق فی كل عقد صحيح غير مضمون كالاجارة والهبة غيرهما۔[270]

"بطلان اور فساد ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک مترادف ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ جیسا کہ نماز باطل ہوگئی اور فاسد ہوگئی، اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔۔۔۔۔۔نووی نے اپنی تصنیف جس کا نام الدقائق ہے اس میں چار صورتوں میں (فاسد اور باطل میں) فرق کیا ہے اور وہ حج، عاریہ، کتابت اور خلع ہے۔۔۔۔۔۔اور جو نووی نے اس فرق کو چار چیزوں میں محصور کیا ہے، یہ درست نہیں، بلکہ یہ فرق ہر اس صحیح عقد میں متصور ہو سکتا ہے جس کا ضمان نہ ہو جیسا کہ اجارہ اور ہبہ وغیرہ۔"

گویا کہ واجب اور فرض کا فرق صرف چند چیزوں تک محدود نہیں بلکہ یہ فرق ہر اس صحیح عقد میں متصور ہو سکتا ہے جس کا ضمان نہ ہو جیسا کہ اجارہ اور ہبہ وغیرہ، اس طرح یہ اختلاف بھی شافعیہ کا حنفیہ سے بہت کم رہ جاتا ہے۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک فرض اور واجب مترادف ہیں، جبکہ شافعیہ کی کتب اصول وفروع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کچھ فرق ہے جیسا کہ جلال الدین سیوطی نے شافعیہ کا قول ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک

[270]۔۔ التمهيد فی تخريج الفروع علی الاصول، 59۔

علاوہ باقی میں باطل اور فاسد مترادف ہیں۔

امام ابوالحسن سبکی کہتے ہیں کہ علماء شافعیہ نے باطل اور فاسد کی تفریق میں حنفیہ کی موافقت نہیں کی، کیونکہ حنفیہ بیع فاسد کو ثابت قرار دیتے ہیں اور قبضہ کی صورت میں اس پر احکام شرعیہ جاری کرتے ہیں، جبکہ شافعیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عقود کی ایک ظاہری صورت ہوتی ہے، جس میں عاقد، معقود علیہ، عقد کے الفاظ، اور اس کی شرائط اگر یہ سب پائی جارہی ہیں تو معاملہ صحیح ہے وگرنہ معاملہ بالکل ہی درست نہ ہوگا اور اسی لیے اس صورت میں اگر کوئی قسم اٹھاتا ہے کہ وہ بیع نہیں کرے گا تو اس صورت میں حانث بھی نہیں ہوگا، اور شافعیہ اس کو بیع باطل مجازی طور پر کہتے ہیں، اور اگر عقد کے جواز کے تمام امور پائے جائیں لیکن کوئی ایسا مفسد لاحق ہو جائے جس سے کوئی شرط نفاذ معدوم ہوگئی ہو تو وہ فاسد ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ باطل ہے، اور اس پر کوئی حکم بھی لاگو نہیں کرتے۔

جبکہ علامہ اسنوی نے کہا کہ نووی نے اپنی تصنیف جس کا نام الدقائق ہے اس میں باطل اور فاسد کے فرق کو چار صورتوں میں محصور کیا ہے اور وہ حج، عاریہ، کتابت اور خلع ہے حالانکہ اس فرق کو چار چیزوں میں محصور کرنا درست نہیں، بلکہ یہ فرق ہر اس صحیح عقد میں متصور ہو سکتا ہے جس کا ضمان نہ ہو جیسا کہ اجارہ اور ہبہ وغیرہ۔ اس طرح شافعیہ کا حنفیہ سے بہت کم اختلاف رہ جاتا ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

امام شافعی کے نزدیک سبب علت کے معنی میں ہے علت نہیں ہے، جیسا کہ مرقاۃ الوصول میں مولف رقمطراز ہے:

والشافعی سبب بمعنی العلة لاهی،فلم یجوز التعلیق بالملك وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث۔[271]

"امام شافعی کے نزدیک سبب علت کے معنی میں ہے، علت نہیں ہے۔ پس آپ ملکیت (کے معدوم ہونے) کی وجہ سے (طلاق کی) تعلیق جائز قرار نہیں دیتے، اور قسم توڑنے سے پہلے مال کے ذریعے قسم کا کفارہ دینا جائز قرار دیتے ہیں۔"

گویا کہ امام شافعی کے نزدیک سبب علت کے معنی میں ہے، عین علت نہیں ہے۔

محقق الدکتور ولی الدین محمد صالح فرفور "المذھب فی اصول المذھب علی المنتخب، للحسام الدین محمد بن محمد اخسیکتی حنفی (م644ھ) میں رقمطراز ہیں:

(و)ذهب (الشافعی رحمه الله)الی(جعله سبباهوفی معنی العلة)حجة الامام الشافعی رضی الله عنه:احتج الشافعی رضی الله عنه الی ما ذهب الیه بان الیمین :هی التی توجب الکفارة عند الحنث،والمعلق هو الذی یوجب الجزاء عند وجود الشرط،فکاناسببین فی الحال لا علة باعتبار تاخر الحکم،وکانافی معنی العلة باعتبار تاثیرهافی الحکم عند وجود الشرط، واذا کانا کذلك لم یجزتعلیق الطلاق والعتاق بالملك فی قوله"ان تزوجت فلانة فهی طالق" وفی قوله"ان اشتریت فلانا فهوحر"؛لان السبب لاینعقدفی غیرمحله۔ فالامام الشافعی رضی الله عنه لم یجوزالتکفیر بعد الیمین قبل الحنث؛ لانه اداء قبل وجود السبب۔والحنفیة جوزوا التعلیق بالملك فی الطلاق والعتاق؛لان المعلق لیس بسبب فلایحتاج الی المحل عند التعلیق۔[272]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے سبب کو علت کے معنی میں بنایا ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا استدلال:
امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ ہے کہ حانث ہونے کے وقت جو چیز کفارہ کا سبب ہے وہ قسم

---

[271]۔ ملاخسرو، محمد بن فرامرز، الحنفی، (885ھ م) مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، تحقیق: الیاس قبلان، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط 1433ھ، 2012ء۔ 294، 293۔

[272]۔ المذھب فی اصول المذھب علی المنتخب، 2/335، 334۔

دونوں فی الحال سبب ہیں، علت نہیں ہیں، کیونکہ حکم سے متاخر ہیں، اور اس لحاظ سے علت[273] کے معنی میں ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت حکم میں اس کا اثر ہوتا ہے، اور جب اصول اس طرح ہے تو پھر ملکیت کی شرط کے ساتھ طلاق اور عتاق کی تعلیق جائز نہیں، جیسا کہ "اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے" اور ایک قول "اگر میں نے فلاں غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے" کیونکہ سبب غیر محل میں منعقد نہیں ہوتا۔ پس امام شافعی رضی اللہ عنہ قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز قرار نہیں دیتے، کیونکہ یہ سبب پائے جانے سے پہلے ادائیگی ہے (اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں)، جبکہ حنفیہ طلاق اور عتاق میں ملکیت کی شرط کے ساتھ تعلیق کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ معلق سبب نہیں ہوتا، اس لیے تعلیق کے وقت محل کا بھی محتاج نہیں۔"

حاصل یہ ہوا کہ اصول بزدوی میں شافعیہ کا یہ اصول معلوم ہوا کہ سبب علت نہیں بلکہ علت کے معنی میں ہے، جیسا کہ حسام الدین اخسیکتی حنفی کی المذھب سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ البتہ یمین کا کفارہ دینے کے بارے بزدوی میں ہے کہ مال کے ذریعے کفارہ دینا جائز ہے جبکہ حسام الدین اخسیکتی کے تالیف سے معلوم ہوتا ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ دینا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ شافعیہ کی اصول وفروع کا جائزہ لینے کے بعد واضح ہوتا ہے۔

---

[273] ۔رکن، علت، شرط، سبب اور علامت کسے کہتے ہیں؟

الرکن: فمایتقوم به الشیء۔ ترجمہ: رکن وہ ہے جس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔ (مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، 283)

العلة: فمایضاف الیه وجوب الحکم ابتداء۔ ترجمہ: علت وہ ہے جس کی طرف ابتداء ہی حکم کے وجوب کی اضافت ہو۔ (مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، 284)

السبب: فمایکون طریقا الی الحکم فقط۔ ترجمہ: سبب وہ ہے جو صرف حکم کی طرف ایک راستہ ہوتا ہے۔ (مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، 289)

الشرط: فهومایتوقف علیه الوجود بلاتاثیروافضاء الیه۔ ترجمہ: شرط یہ ہے کہ جس پر بغیر کسی تاثیر اور افضاء کے کسی شے کا وجود موقوف ہو۔ (مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، 298)

العلامة: فمایعرف الحکم به بلاتعلق وجوب ووجود به۔ ترجمہ: علامت یہ ہے کہ جس کے ساتھ حکم پہچانا جائے، جس میں نہ وجوب کا اور نہ ہی وجود کا تعلق ہوتا ہے۔ (مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، 301)

[illegible]

شافعیہ کے نزدیک علت سبب کے معنی میں ہے، سبب کا لفظ فقہاء کی اصطلاح میں مشترک ہے، اس کی چار صورتیں ذکر کی گئی ہیں، امام غزالی نے ان میں سے صورت چہارم میں سبب بمعنی علت کے بارے ذکر کرتے ہیں:

وأعلم أن اسم السبب مشترك فی اصطلاح الفقهاء۔۔۔۔۔۔۔ فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه :الوجه الأول: وهو أقربها إلى المستعار منه ؛ما يطلق فی مقابلة المباشرة۔۔۔۔۔۔۔ الثانی: تسميتهم الرمی سببا للقتل من حيث أنه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة۔۔۔۔۔۔۔الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منهما فی الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه ويقابلون هذا بالمحل وبالشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط۔ الرابع: تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فإن السبب فی الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولكن هذا يحسن فی العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل لإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم فالعلل الشرعية فی معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده۔[274]

"اور جان لو کہ سبب کا لفظ فقہاء کی اصطلاح میں مشترک ہے۔۔۔۔۔۔پس اس بحث میں سبب کا لفظ فقہاء نے استعمال کیا ہے، اور اس کی چار صورتیں ہیں: پہلی صورت: فقہاء نے جن صورتوں میں استعمال کیا ہے ان میں سب سے زیادہ قریبی صورت ہے، جو مباشرت (یعنی کسی حکم کے ثبوت میں شامل ہونے) کے مقابل ہے۔۔۔۔۔دوسری صورت: تیر پھینکنے کو قتل کا سبب قرار دینا، اس حیثیت سے کہ وہ علت کا سبب ہے اور یہ تحقیقی طور پر علت کی علت ہے۔۔۔۔۔۔تیسری صورت: اس علت کا نام سبب رکھا جاتا ہے باوجود اس کے کہ یہ اپنے وصف سے جدا بھی ہو سکتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ قسم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حانث ہونے کہ وجہ سے نہیں

---

[274]۔۔ المستصفی من علم الاصول 1/314۔۔۔316؛البحر المحیط فی اصول الفقہ، 1/307۔

ہے، باوجود اس کے کہ زکوٰۃ کے وجوب میں دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ حضرات اس سبب سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کی طرف حکم کی اضافت مستحسن ہے، اور اس کو محل اور شرط کے بالمقابل لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نصاب کا مالک ہونا سبب ہے اور سال گزرنا شرط ہے۔ چہارم صورت: اس موجب کا نام سبب رکھا جاتا ہے، پس سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے، اور زبان کی وضع میں یہ سب سے بعید صورت ہے، پس وضع میں سبب سے مراد یہ ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم حاصل ہو، اس کے ساتھ حکم نہ ہو، لیکن یہ علل شرعیہ میں مستحسن ہے، کیونکہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حکم کو واجب نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوتا ہے، اور یہ اسباب حکم کے اظہار کے لیے بطور علامات کے مقرر کیے ہوتے ہیں، پس علل شرعیہ ظاہر کرنے والی علامات کے معنی میں ہیں، پس جن کے پائے جانے کی وجہ سے حکم حاصل ہوتا ہے یہ اس کے مشابہ ہو گئے۔

حاصل یہ کہ شافعیہ کی کتب اصول میں سے المستصفیٰ کے مطابق امام غزالی نے فقہاء کی اصطلاح میں سبب کی چار صورتیں ذکر کی ہیں اور ان کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت: جو مباشرت (یعنی کسی حکم کے ثبوت میں شامل ہونے) کے مقابل ہے۔۔۔۔۔ دوسری صورت: اس حیثیت سے کہ وہ علت کا سبب ہے اور یہ تحقیقی طور پر علت کی علت ہے۔۔۔۔۔۔ تیسری صورت: اس علت کا نام سبب رکھا جاتا ہے باوجود اس کے کہ یہ اپنے وصف سے جدا بھی ہو سکتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ قسم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حانث ہونے کہ وجہ سے نہیں ہوتا، اس لحاظ سے قسم سبب ہے۔ اور نصاب کا مالک ہونا زکوۃ کا سبب ہے حولان حول سبب نہیں بلکہ شرط ہے۔۔۔۔۔۔ چہارم صورت: اس موجب کا نام سبب رکھا ہے، پس سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے، سبب سے مراد یہ ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم حاصل ہو، اس کے ساتھ حکم نہ ہو، یہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حکم کو واجب نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوتا ہے، اور یہ اسباب حکم کے اظہار کے لیے بطور علامات کے مقرر کیے ہوتے ہیں، پس علل شرعیہ ظاہر کرنے والی علامات کے معنی میں ہیں۔

شافعیہ کی کتب فروع کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ماوردی لکھتے ہیں کہ قسم کا کفارہ ماضی اور مستقل دونوں زمانوں میں قسم کھانے سے واجب ہوتا ہے، اور کفارے کا تعلق عقد اور حنث دونوں اسباب سے ہے، امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے، اسی طرح حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہے جبکہ کفارہ مال یا لباس یا غلام کو آزادی کرنے کے ذریعے ہو، البتہ اگر کفارہ روزے کے ساتھ دیا جائے تو پھر تعجیل جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام ماوردی الحاوی الکبیر میں سبب بمعنی علت کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

باب الكفارة قبل الحنث وبعده مسألة: قال الشافعي رحمه الله: ومن حلف على شيء وأراد أن يحنث فأحب إلي لو لم يكفر حتى يحنث، فإن كفر قبل الحنث بغير الصيام أجزأه، وإن صام لم يجزه: لأنا نزعم أن لله على العباد حقا في أموالهم۔ ۔ ۔ ۔ ۔ قال الماوردي: قد ذكرنا أن كفارة اليمين تجب على ماض ومستقبل، فأما اليمين على ماض كفارتها، فالكفارة فيه واجبة بعقد اليمين وحده إذا كانت كذبا، ولا يجوز تقديم الكفارة فيها قبل وجوبها: سواء كفر بإطعام أو صيام؛ لأنها لا تجب إلا بسبب واحد، وهو عقد اليمين، وأما اليمين على مستقبل كفارتها فالكفارة فيها واجبة بعقد اليمين والحنث، فتعلق وجوبها بسببين عقد وحنث، وله في التكفير بها ثلاثة أحوال: أحدها: أن يكفر قبل اليمين والحنث فلا تجزئه، سواء كفر بمال أو صيام لفقد كل واحد من السببين كما لا يجزئه إذا عجل زكاة ماله قبل ملك النصاب والحول. والحال الثانية: أن يكفر بعد اليمين فلا يحنث فيجزئه، سواء كفر بمال أو صيام، وقد أخرجها بعد وجوبها، فصار كإخراج الزكاة بعد حولها. والحال الثالثة: أن يكفر بعد اليمين، وقبل الحنث فيكون كتعجيل الزكاة بعد ملك النصاب وقبل الحول، فقد اختلف الفقهاء في تعجيلها على ثلاثة مذاهب: أحدها: وهو مذهب أبي حنيفة يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول، ولا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث. والمذهب الثاني: وهو مذهب مالك، لا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول، ويجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث. والمذهب الثالث: وهو مذهب الشافعي أنه يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول، ويجوز تعجيل الكفارة قبل

أحمد بن حنبل: يجوز تعجيلها قبل الحنث بمال أو صيام.[275]

"قسم توڑنے سے پہلے اور بعد میں کفارہ کا باب: مسئلہ: امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: جس نے کسی شے پر قسم کھائی، اور اس کو توڑنے کا ارادہ کیا، تو میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ اگر اس نے کفارہ نہ دیا یہاں تک کہ وہ حانث ہو جاتا ہے پس اگر اس نے حانث ہونے سے پہلے روزوں کے علاوہ کے ساتھ کفارہ دیا تو یہ جائز ہے، اور اگر روزوں سے کفارہ دیا تو جائز نہیں، کیونکہ ہم نے گمان کیا کہ اللہ کا اپنے بندوں کے اموال پر حق ہے۔۔۔۔۔۔ماوردی نے کہا: ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ قسم کا کفارہ ماضی اور مستقل دونوں میں قسم کھانے سے واجب ہوتا ہے، جہاں تک زمانہ ماضی میں قسم کھانے سے کفارہ کا تعلق ہے تو محض قسم کھانے سے ہی کفارہ واجب ہو جاتا ہے جبکہ وہ قسم جھوٹ ہو، اس کو وجوب سے پہلے کفارہ کو مقدم کرنا جائز نہیں برابر ہے، کفارہ خواہ کھانے کے ساتھ ہو یا روزے کے ساتھ ہو، کیونکہ یہ ایک ہی سبب کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اور وہ عقد یمین ہے، اور مستقبل میں بھی قسم کے بارے عقد یمین کے ساتھ ہی کفارہ واجب ہوتا ہے، اور کفارے کا تعلق دونوں اسباب یعنی عقد اور حنث سے ہے، اس بارے میں کفارہ کے تین احوال ہیں: ان میں سے ایک حال یہ ہے کہ قسم اور حنث سے پہلے ہی کفارہ دیا جائے، یہ جائز نہیں ہے، خواہ کفارہ مال سے ہو یا روزوں سے ہو، کیونکہ دونوں سبب مفقود ہیں، جیسا کہ نصاب کا مالک ہونے اور سال مکمل ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ دوسرا حال یہ ہے کہ قسم کے بعد کفارہ دیا جائے، جبکہ ابھی قسم نہیں ٹوٹی، تو یہ صورت جائز ہے، خواہ کفارہ مال سے ہو یا روزے سے ہو، گویا کہ وجوب کے بعد عمل کیا، پس یہ ایسے ہو گیا جیسا کہ سال مکمل ہو جانے کے بعد زکوٰۃ نکالنا۔ اور تیسرا حال یہ ہے کہ یمین کے بعد اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ دیا جائے، پس یہ ایسے ہے جیسا کہ زکوٰۃ ملک نصاب کے بعد اور سال مکمل ہونے سے پہلے ادا کرنا۔ پس اس صورت میں فقہاء کے زکوٰۃ جلدی ادا کرنے کے بارے تین مذاہب ہیں: امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے، البتہ حانث ہونے سے پہلے قسم کا کفارہ دینا جائز نہیں ہے۔ دوسرا مذہب امام مالک کا ہے کہ سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز نہیں، البتہ حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہے۔ تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے کہ سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے، اسی

---

[275] ۔ الحاوی الکبیر فی فقه المذهب الامام الشافعی، ماوردی، 15/290؛ الرویانی، عبد الواحد بن اسماعیل، ابو المحاسن (م 502ھ)، بحر المذهب فی الفقه المذهب الشافعی، تحقیق: طارق فتحی السید، دار الکتب العلمیة، بیروت، طاولیٰ 2009ء۔ 10/393۔

ذریعے ہو، البتہ اگر کفارہ روزے کے ساتھ دیا جائے تو پھر تعجیل جائز نہیں ہے۔ اور امام احمد بن حنبل نے کہا کہ مال اور روزے ذریعے کفارہ حانث ہونے سے پہلے دینا جائز ہے۔"

حاصل یہ کہ فروع شافعیہ کے مطابق ماوردی نے کہا: قسم کا کفارہ ماضی اور مستقبل دونوں میں قسم کھانے سے واجب ہوتا ہے، جہاں تک زمانہ ماضی میں قسم کھانے سے کفارہ کا تعلق ہے تو محض قسم کھانے سے ہی کفارہ واجب ہو جاتا ہے خواہ وہ قسم جھوٹی ہو، اس کفارہ کو وجوب سے پہلے مقدم کرنا جائز نہیں کفارہ خواہ کھانے کے ساتھ ہو یا روزے کے ساتھ ہو، کیونکہ یہ ایک ہی سبب (عقد یمین) کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اور مستقبل میں بھی قسم کے بارے عقد یمین کے ساتھ ہی کفارہ واجب ہوتا ہے، اور حانث ہونے کا تعلق دونوں اسباب یعنی عقد اور حنث سے ہے، اس بارے میں کفارہ ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں: ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ قسم اور حنث سے پہلے ہی کفارہ دیا جائے، یہ جائز نہیں ہے، خواہ کفارہ مال سے ہو یا روزوں سے ہو، کیونکہ دونوں سبب مفقود ہیں، جیسا کہ نصاب کا مالک ہونے اور سال مکمل ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ قسم کے بعد کفارہ دیا اور حانث نہیں ہوا، تو یہ صورت جائز ہے، خواہ کفارہ مال سے ہو یا روزے سے ہو، گویا کہ وجوب کے بعد عمل کیا، پس یہ ایسے ہو گیا جیسا کہ سال مکمل ہو جانے کے بعد زکوٰۃ نکالنا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ یمین کے بعد اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ دیا جائے، پس یہ ایسے ہے جیسا کہ زکوٰۃ ملک نصاب کے بعد اور سال مکمل ہونے سے پہلے ادا کرنا۔

حاصل بحث

حاصل یہ ہوا کہ اصول بزدوی میں شافعیہ کا یہ اصول معلوم ہوا کہ سبب علت نہیں بلکہ علت کے معنی میں ہے، جیسا کہ حسام الدین اخسیکتی حنفی کی "المذہب" سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ البتہ یمین کا کفارہ دینے کے بارے بزدوی میں ہے کہ مال کے ذریعے کفارہ دینا جائز ہے جبکہ حسام الدین اخسیکتی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ دینا جائز نہیں ہے۔ اس فرق کی وجہ شافعیہ کی اصول و فروع کا جائزہ لینے کے بعد واضح ہوتی ہے

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حال میں سبب کو علت کے معنی میں نہیں لیتے بلکہ اس میں بھی تفصیل بیان کرتے ہیں جیسا کہ امام غزالی نے 'المستصفیٰ' میں وضاحت کی ہے، اور سبب کی چار صورتوں میں سے آخری چوتھی قسم سبب بمعنی علت ذکر کی ہے۔

دونوں زمانوں میں قسم کھانے سے واجب ہوتا ہے، اور کفارے کا تعلق عقد اور حنث دونوں اسباب سے ہے، امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے، اسی طرح حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہے جبکہ کفارہ مال یا لباس یا غلام کو آزادی کرنے کے ذریعے ہو، البتہ اگر کفارہ روزے کے ساتھ دیا جائے تو پھر تعجیل جائز نہیں ہے۔

ماوردی کی عبارت سے بزدوی اور اخسیکتی کی ان عبارات کا ظاہری تعارض بھی رفع ہو جاتا ہے گویا کہ بزدوی کی عبارت کا مصداق کفارہ بالمال (مال کے ساتھ کفارہ دینا) ہے جبکہ اخسیکتی کی عبارت کا مصداق کفارہ بالصیام (روزوں کے ساتھ کفارہ دینا) ہے۔

گویا کہ شافعیہ کی فروعات میں بعض جزئیات ایسی موجود ہیں جن میں عملی طور پر حنفیہ کے ساتھ اختلاف کی نوعیت بہت کم رہ جاتی ہے، محض جزوی اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اگر کسی مقام پر اصول میں کوئی اختلاف ہے تو اس کی بعض تطبیقی صورتوں میں حنفیہ سے اتفاق بھی ملتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا یمین کے مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے۔

باب چہارم

ناسخ و منسوخ، ترجیح اور سنت سے متعلقہ اصولی مباحث

فصل اول — کتاب و سنت سے ناسخ و منسوخ کا اصول

فصل دوم — ممانعت کا اصول

فصل سوم — ترجیح کا اصول

فصل چہارم — کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کا اصول

فصل پنجم — امام شافعی کے نزدیک سنت کی تقسیم: خبر خاصہ و عامہ

فصل ششم — مراسیل کی حجیت کا اصول

فصل ہفتم — راوی کی جانب سے نکیر واقع ہونے کا اصول

فصل ہشتم — صحابی کی متابعت کا اصول

فصل نہم — مجہول راوی کی روایت کی حجیت کا اصول

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کتاب اللہ کا سنت سے اور سنت کا کتاب اللہ سے نسخ درست نہیں ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں شافعیہ کا ناسخ و منسوخ کے حوالے سے اصول اس طرح منقول ہے:

وانما يجوز النسخ بالكتاب و السنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائزعندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الآخرين واحتج بقوله تبارك وتعالى: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا[276] وذلك يكون بين الايتين والسنتين فأما في القسمين الآخرين فلا واحتج بقوله تعالى: قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي[277] فثبت أن السنة لا تنسخ الكتاب واحتج بقوله صلى الله عليه و سلم إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه وقال ولان في هذه صيانة الرسول صلى الله عليه و سلم عن شبهة الطعن۔[278]

"کتاب اور سنت سے نسخ جائز ہے، اس کی چار اقسام ہیں، کتاب اللہ کا کتاب اللہ سے نسخ، سنت کا سنت سے نسخ، سنت کا کتاب سے نسخ، اور کتاب کا سنت سے نسخ ہونا، اور حنفیہ کے نزدیک یہ تمام صورتیں ممکن ہیں، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے آخری دو اقسام کے درست نہ ہونے کا کہا ہے، اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے "جو کوئی آیت ہم منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں تو اس سے بہتر یا اس کے برابر کوئی آیت بھیج دیتے ہیں" اور یہ دو آیات اور دو سنتوں کے مابین حکم ہے، اور آخری دو اقسام کے بارے میں یہ حکم نہیں ہے اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "آپ فرمادیجئے مجھے کیا ہے کہ میں اپنی طرف سے اس (قرآن) کو بدل دوں" پس یہ ثابت ہوا کہ سنت کتاب کو منسوخ نہیں کر سکتی، اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد سے بھی استدلال کیا ہے کہ جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسے اللہ تعالیٰ کتاب

---

[276] ۔۔البقرۃ 106:2۔

[277] ۔۔یونس 15:10۔

[278] ۔۔اصول البزدوی، 221۔

بھی کہا کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طعن کے شبہ سے محافظت بھی ہے۔"

کشف الاسرار میں اصول بزدوی کی اس عبارت کی اس طرح وضاحت کی گئی ہے:

قوله:وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين۔ هما مسألتان إحداهما: نسخالكتاب بالسنة المتواترة وهو جائزعند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أنه لا يجوز وهو مذهب أكثر أهل الحديث۔ ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي من متكلمي أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول أبي حامد الإسفرايينى. والثانية نسخ السنة بالكتاب وهوجائزأيضا عند جميع من قال بالجواز في المسألة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيهما منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة القديمة والجديدة مايدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع۔[279]

"اصول بزدوی کا قول کہ "امام شافعی نے کہا کہ آخری دو اقسام میں فساد ہے" (شارح نے کہا) یہاں دو مسائل ہیں، ان میں سے ایک کتاب اللہ کا سنت متواترہ سے نسخ کا مسئلہ ہے، یہ جمہور فقہاء اور اشاعرہ میں سے متکلمین اور معتزلہ کا مذہب ہے، علماء شافعیہ میں سے محققین شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے عام طور پر اپنی کتب میں یہی بیان کیا ہے کہ یہ جائز نہیں، اور اکثر اہل حدیث کا یہی مذہب ہے، پھر اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ بعض نے کہا کہ یہ عقلی طور پر جائز نہیں، اور شافعی مذہب سے یہی ظاہر قول ہے، اسی طرف حارث محاسبی، عبداللہ بن سعید اور اہل حدیث متکلمین میں سے قلانسی کا یہی قول ہے، امام احمد بن حنبل سے اسی کی ایک روایت بھی ہے، اور بعض نے کہا کہ یہ عقلی طور پر جائز ہے، اگرچہ شرع اس پر وارد نہیں ہوئی، اگر وارد ہوتی تو یہ جائز ہوتا، اور ابن شریح کی دو روایات میں سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے، بعض نے کہا کہ

279۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 3/264۔

کتاب اللہ سے نسخ ہونا، یہ بھی ان تمام علماء کے نزدیک جائز ہے جنہوں نے پہلے مسئلہ میں جواز کا قول کیاہے، اور بعض علماء وہ ہیں کہ جنہوں نے ان دونوں میں جواز کاانکار کیاہے، ان میں عبدالقاہر بغدادی اور ابوالمظفر سمعانی ہیں، اور کتاب الرسالہ قدیمہ اور جدیدہ میں امام شافعی کے حوالے سے وہ اصول ذکر کیاگیاجو اس پر دلالت کرتاہے کہ سنت کا قرآن کے ذریعے نسخ جائز نہیں ہے، اور ایک دوسرے مقام پر اس طرف اشارہ کیاہے جو اس کے جواز پر دلالت کرتاہے، اکثر علماء شافعیہ نے دو اقوال کی تخریج کی ہے ان میں سے ایک عدم جواز ہے، اور یہ اس مذہب شافعی کا زیادہ ظاہر قول ہے، اور دوسرا جواز ہے، اور یہ قول صحیح ہونے کا زیادہ مستحق ہے، اسی طرح سمعانی نے قواطع الادلہ میں ذکر کیاہے۔"

حاصل یہ کہ شافعیہ کا اصول یہ معلوم ہوا کہ دو مسائل الگ الگ ہیں، ان میں سے ایک کتاب اللہ کا سنت متواترہ سے نسخ کا مسئلہ ہے یہ جمہور فقہاء اور اشاعرہ میں سے متکلمین اور معتزلہ کا مذہب ہے، علماء شافعیہ میں سے محققین شافعیہ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے عام طور پر اپنی کتب میں یہی بیان کیاہے کہ یہ جائز نہیں، اور اکثر اہل حدیث کا یہی مذہب ہے۔

دوسرا مسئلہ سنت کا کتاب اللہ سے نسخ ہونا، یہ بھی ان تمام علماء کے نزدیک جائز ہے جنہوں نے پہلے مسئلہ میں جواز کا قول کیاہے، اور بعض علماء وہ ہیں کہ جنہوں نے ان دونوں میں جواز کاانکار کیاہے، ان میں عبدالقاہر بغدادی اور ابوالمظفر سمعانی ہیں، اکثر علماء شافعیہ نے امام شافعی کے حوالے سے دو اقوال ذکر کیے ہیں، ان میں سے ایک عدم جواز ہے، اور یہ مذہب شافعی کا قول زیادہ ظاہر ہے، اور دوسرا قول جواز کاہے، اور یہ قول صحیح ہونے کا زیادہ مستحق ہے، اسی طرح سمعانی نے قواطع الادلہ میں ذکر کیاہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے کتاب وسنت سے ناسخ ومنسوخ کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتاہے کہ قرآن کا سنت سے اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے، محض تعبیر کا فرق ہے، جیساکہ امام غزالی المستصفیٰ میں کتاب وسنت سے ناسخ ومنسوخ کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لأن الكل من عند الله عز و جل فما المانع منه۔۔۔۔۔۔والحقيقة أن الناسخ هو الله عزو جل على لسان رسوله صلى الله عليه و سلم والمقصود أنه ليس من شرطه أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه و سلم بوحي ليس (من القرآن)وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار والمنسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وإنما الاختلاف في العبارات

متلوفيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى فى كل حال[280].

" قرآن کا سنت سے اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے، کیونکہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے تو پھر نسخ سے کیا مانع ہے۔۔۔۔۔۔اور حقیقت یہ ہے کہ ناسخ رسول اللہ کی زبان پر وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے ،اور مقصود یہ ہے کہ یہ شرط نہیں کہ قرآن کے حکم کو قرآن کے ذریعے منسوخ کیا جائے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر ایسی وحی کے ساتھ جو قرآن نہیں ہے(منسوخ کیا جائے)،اور کلام اللہ ایک ہی ہے وہ ایک اعتبار سے ناسخ ہے اور ایک اعتبار سے منسوخ ہے،کلام اللہ دو کلام نہیں ہیں، کہ ایک قرآن ہو اور دوسرا قرآن نہیں ،اختلاف صرف عبارات یعنی تعبیرات میں ہے،پس کبھی اس کی دلالت ایسے کلام پر ہوتی ہے جو منظوم الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی تلاوت کا حکم کیا جاتا ہے،اس کو قرآن سے موسوم کیا جاتا ہے،اور کبھی ایسے کلام پر دلالت کرتا ہے جو کہ منظوم الفاظ کے ساتھ نہ ہو پس اس کو سنت سے موسوم کیا جاتا ہے،اور یہ سب رسول علیہ السلام کے ذریعے سنی گئی ہوتی ہیں،اور ہر حال میں ناسخ وہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔"

امام غزالی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا سنت سے اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ناسخ رسول اللہ کی زبان پر وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کلام اللہ ایک ہی ہے وہ ایک اعتبار سے ناسخ ہے اور ایک اعتبار سے منسوخ ہے، اختلاف صرف تعبیرات میں ہے،پس کبھی اس کی دلالت ایسے کلام پر ہوتی ہے جو منظوم الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی تلاوت کا حکم کیا جاتا ہے،اس کو قرآن سے موسوم کیا جاتا ہے،اور کبھی ایسے کلام پر دلالت کرتا ہے جو کہ الفاظ کے ساتھ نہ ہو پس اس کو سنت سے موسوم کیا جاتا ہے، اور ان دونوں صورتوں کا ذریعہ رسول اللہ ہیں،اور ناسخ وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ گویا کہ امام غزالی کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ قرآن کا سنت اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے۔

امام زرکشی نے نسخ القرآن بالسنہ کی ایک طویل بحث میں امام شافعی کے حوالے سے مختلف اقوال نقل کرتے ہوئے امام شافعی کا مقصود تحریر کرتے کہ:

نسخ القرآن با لسنة۔۔۔۔واعلم أنه قد غلط الناس فى النقل عن الشافعى فى هذه المسألة ونحن نذكر وجه الصواب فى ذلك۔۔۔۔۔[281] قلت والصواب أن مقصود الشافعى أن الكتاب

---

[280]۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول،2/99،103۔

[281]۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقه،4/112۔

الکتاب والسنة وفهم بموقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوا وأولوه۔[282]

"قرآن کا سنت سے نسخ ہونا۔۔۔۔۔اور جان لو کہ بے شک لوگوں نے اس مسئلہ کو امام شافعی کے حوالے سے نقل کرنے میں غلطی کی ہے، اور ہم اس مقام پر درست صورت ذکر کریں گے۔۔۔۔۔میں نے کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعی کا مقصود یہ ہے کہ کتاب و سنت ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہو سکتے سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا مثل ناسخ موجود ہو، اور یہ بہت بڑی تعظیم ہے، اور کتاب و سنت کے ساتھ ادب کا معاملہ ہے، اور ان میں سے کسی ایک کی جگہ پر دوسرے کے فہم کا ادراک کرنا ہے، اور ہر وہ شخص جس نے اس مسئلہ میں کلام کیا وہ امام شافعی کی مراد تک نہیں پہنچ سکا، بلکہ ان لوگوں نے امام شافعی کی مراد کے خلاف سمجھا، یہاں تک کہ ان سے غلطی ہوئی اور اس کی تاویلات کیں۔"

امام زرکشی نے نسخ السنہ بالقرآن کی ایک طویل بحث میں امام شافعی کے حوالے سے مختلف اقوال نقل کرتے ہوئے یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ لوگوں نے امام شافعی کی مراد کو سمجھنے میں غلطی ہوئی بلکہ امام شافعی کی مراد یہ ہے جیسا کہ تحریر کرتے ہیں:

نسخ القرآن بالسنة۔۔۔۔۔ وإنما مراد الشافعي أن الرسول إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى لتقوم الحجة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعا ولا تكون سنة منفردة تخالف الكتاب ۔۔۔۔۔۔۔والحاصل أن الشافعي يشترط لوقوع نسخ السنة بالقرآن سنة معاضدة للكتاب ناسخة فكأنه يقول لا تنسخ السنة إلا بالكتاب والسنة معا لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معا ولئلا يتوهم متوهم انفراد أحدهما من الآخر فإن الكل من الله والأصوليون لم يقفوا على مراد الشافعي في ذلك وقد سبق أن هذا أدب عظيم من الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه۔[283]

"سنت کا قرآن سے نسخ ہونا۔۔۔۔۔امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ جب ایک سنت متعین ہو گئی پھر اللہ کی کتاب میں کوئی ایسا حکم نازل ہوا جو اس سنت کے حکم کو منسوخ کر دے تو پھر یہ ضروری ہے

---

[282]۔۔ حوالہ بالا، 4/115۔

[283]۔۔ حوالہ بالا، 4/120۔

سنت کو منسوخ کر دیتی ہے، تاکہ لوگوں پر کتاب وسنت دونوں سے حجت قائم ہو جائے، ایسی سنت تنہا نہ ہو جو کتاب اللہ کے مخالف ہو، اور حاصل یہ ہے کہ امام شافعی قرآن سے سنت کے نسخ کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں وہ سنت جس کو کتاب کے ذریعے مضبوط کیا گیا ہو وہ ناسخ ہے، پس گویا کہ امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ سنت، کتاب اور سنت دونوں کے بغیر منسوخ نہیں ہوتی، تاکہ لوگوں پر دونوں چیزوں کے ساتھ اکٹھے حجت قائم ہو جائے، تاکہ لوگوں کو ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر پائے جانے کے وہم بھی نہ ہو، پس تمام (کتاب وسنت) اللہ کی طرف سے ہیں، اور اصولیین امام شافعی کی اس مراد سے واقف نہ ہوئے، اور یہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ امام شافعی کا غایت ادب کا حال ہے، اور اس مسئلہ میں یہی مراد ہے۔"

عبارت بالا میں علامہ زرکشی امام شافعی کا ناسخ ومنسوخ کے بارے جو اصول بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا سنت سے نسخ کے بارے امام شافعی کا مقصود یہ ہے کہ کتاب وسنت ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوسکتے سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا مثل ناسخ موجود ہو، اور یہ کتاب وسنت کے ساتھ ادب اور تعظیم کا معاملہ ہے، اور قرآن سے سنت کا نسخ کے بارے اصول کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ جب ایک سنت متعین ہوگئی پھر اللہ کی کتاب میں کوئی ایسا حکم نازل ہوا جو اس سنت کے حکم کو منسوخ کر دے تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک دوسری سنت متعین فرماتے ہیں جو کتاب اللہ کے موافق ہو، جو پہلی سنت کو منسوخ کر دیتی ہے، تاکہ لوگوں پر کتاب وسنت دونوں موافق رہیں اور ان سے حجت قائم ہو جائے، ایسی سنت تنہا نہ ہو جو کتاب اللہ کے مخالف ہو۔

شافعیہ کی کتب فروع سے کتاب وسنت سے ناسخ ومنسوخ کا اصول

شافعیہ کی فروعات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی سنت کا کتاب اللہ سے اور کتاب اللہ کا سنت سے نسخ جائز ہے، جیسا کہ امام ماوردی الحاوی الکبیر میں سنت اور قرآن میں ناسخ ومنسوخ کے بارے لکھتے ہیں:

ودليلنا قول الله تعالى: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ[284]. وقوله: قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ[285]. وروى سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام الله ينسخ

---

[284] ۔۔النحل 101:16۔

[285] ۔۔یونس 15:10۔

هو آية المواريث فكانت السنة بيانا.[287]

"ہماری (شافعیہ کی) دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں اور اللہ جو نازل کرتا ہے وہ خوب جانتا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: اے نبی آپ فرمادیجئے مجھے کیا ہے کہ میں اپنی طرف سے اس قرآن کو تبدیل کروں بلکہ میں تو اسی کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر وحی ہوتی ہے۔ سفیان بن عیینہ نے ابوزبیر سے اور انہوں نے جابر سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا کلام اللہ کے کلام کو منسوخ نہیں کرتا اور اللہ کا کلام میرے کلام کو منسوخ کر سکتا ہے، اور اللہ کا کلام بعض بعض کو منسوخ کرتا ہے، یہ نص ہے جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ اور جس نے وصیت کی آیت کو نسخ کیا وہ وراثت کی آیت ہے پس سنت اس کا بیان ہے۔"

وأما نسخ السنة بالقرآن فالظاهر من مذهب الشافعي وما نص عليه في كتاب الرسالة القديم والجديد أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة. وقال أبو العباس بن سريج: يجوز نسخ السنة بالقرآن وإن لم يجز نسخ القرآن بالسنة لأن القرآن أوكد من السنة وخرجه قولا ثانيا للشافعي من كلام تأوله في الرسالة، واستشهاده بأن الأمر أنفذ حكما من المأمور واستدلالا بأن الله تعالى نسخ على رسوله - صلى الله عليه وسلم - ما عقده مع قريش في الحديبية[288] على رد من أسلم منهم لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط مسلمة وطلبها أخواها منعه الله من ردها ونسخ عليه حكمه بقوله: إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنّ الآية إلى قوله فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ[289] فدل هذا على جواز نسخ السنة بالقرآن.[290]

"اور قرآن کے ذریعے سنت کے نسخ کے حوالے سے امام شافعی کا ظاہر مذہب اور جس پر کتاب رسالہ قدیم وجدید میں نص ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں جیسا کہ سنت سے قرآن کا نسخ

---

[286]۔۔ دار قطنی، السنن، کتاب النوادر، حدیث 5، 4277/255۔

[287]۔۔ الحاوی الکبیر، 16/78۔

[288]۔۔ الجامع الصحیح البخاری، حدیث 4180، 5/127۔

[289]۔۔ الممتحنة 60:10۔

[290]۔۔ الحاوی الکبیر، 16/78۔

کا نسخ جائز نہیں کیونکہ قرآن سنت سے زیادہ تاکید والا ہے، اور آپ نے امام شافعی کا دوسرا قول الرسالہ میں ان کے کلام سے تاویل کر کے تخریج کیا ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امر سب سے زیادہ حکم کو مامور کی طرف نافذ کرنے والا ہوتا ہے، اور اس سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس معاہدہ (کی شق) کو منسوخ کر دیا جو آپ نے قریش کے ساتھ حدیبیہ کے موقع پر کیا تھا کہ: جو کوئی ان کفار میں سے مسلمان ہو جائے گا تو اس کو واپس کیا جائے گا، پس جب ام کلثوم بنت عقبہ بن ابو معیط مسلمان ہو کر آگئی، اور پھر اس کے بھائی نے اس کو طلب کیا، تو اللہ تعالیٰ نے اس کو واپس کرنے سے منع فرمادیا، اور ارشاد فرمایا کہ "جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں اور ان کا امتحان بھی لے لیا ہو" یہ آیت "تو تم ان کو کفار کی طرف واپس مت بھیجو" ہے، پس یہ آیت قرآن سے سنت کے نسخ پر دلالت کر رہی ہے۔"

فاختلف أصحابنا في طريق الجواز والمنع في الشرع مع جوازه في العقل على ثلاثة أوجه : أحدها: أنه لا توجد سنة إلا ولها في كتاب الله تعالى أصل كانت السنة فيه بيانا لمجمله ، فإذا ورد الكتاب بنسخها كان نسخا لها في الكتاب من أصلها فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب. والوجه الثاني : أن الله تعالى يوحي إلى رسوله بما يخفيه عن أمته ، فإذا أراد نسخ ما سنه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعلمه به حتى يظهر نسخه ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيدا لنسخ رسوله فصار ذلك نسخ السنة بالسنة. والوجه الثالث : أن نسخ السنة بالكتاب يكون أمرا من الله تعالى لرسوله بالنسخ فيكون الله تعالى هو الآمر به والرسول هو الناسخ له فصار ذلك نسخ السنة بالكتاب والسنة والله أعلم.[291]

"پس ہمارے علماء شافعیہ نے اس شرعی جواز وعدم جواز اور عقلی جواز میں تین وجہوں سے اختلاف کیا ہے: ایک یہ ہے کہ کوئی بھی سنت جو پائی جارہی ہے اس کی اصل کتاب اللہ میں موجود ہوتی ہے، اور وہ سنت اس مجمل کو بیان کرتی ہے، پس جب کتاب اس سنت کے نسخ پر وارد ہوتی ہے تو وہ نسخ اس اصل پر بھی وارد ہوتا ہے جو اس کے بارے کتاب میں موجود ہے، تو یہ کتاب کا کتاب سے نسخ ہو گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول پر وہ امور بھی وحی کرتا ہے جس کو اپنی امت سے پوشیدہ رکھتا ہے، پس جب وہ ارادہ کرتا ہے کہ اس چیز کو منسوخ کر دے جو اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت قرار دی ہے تو اس منسوخ ہونے کی اس کو خبر دے دیتا ہے یہاں

---

[291] ۔۔ حوالہ بالا، 16/ 78-79۔

وارد ہوتی ہے، پس یہ سنت کا سنت سے نسخ ہو گیا۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ بے شک کتاب سے سنت کا نسخ یہ اللہ تعالیٰ کا اپنے رسول کو نسخ کا حکم ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ وہ اس کا حکم فرمانے والا ہے اور رسول اس کے ناسخ ہیں، اور یہ سنت کا کتاب و سنت سے نسخ ہوا۔ اور اللہ ہی سب سے زیادہ علم والا ہے۔"

حاصل یہ کہ ماوردی نسخ کے بارے کتاب و سنت کا اصول اس بیان کرتے ہیں کہ آیت آیت کی ناسخ ہو سکتی ہے، اور سنت تو محض اس نسخ کو بیان کرنے والی ہوتی ہے، سنت ناسخ نہیں ہوتی، جیسا کہ دارقطنی کی متدل حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میری بات اللہ کے کلام کی ناسخ نہیں ہو سکتی، البتہ اللہ کا کلام میرا کلام منسوخ کر سکتا ہے۔

اس کے بعد ابو العباس بن سریج کے حوالے سے امام شافعی کا قرآن سے سنت کے نسخ کے بارے اصول اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی کا ظاہر مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں جیسا کہ سنت سے قرآن کا نسخ جائز نہیں ہے۔ اور آپ نے امام شافعی کا دوسرا قول الرسالہ میں ان کے کلام سے تاویل کر کے تخریج کیا ہے، اور ایک روایت سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس معاہدہ (کی شق) کو منسوخ کر دیا جو آپ نے قریش کے ساتھ حدیبیہ کے موقع پر کیا تھا کہ: جو کوئی ان کفار میں سے مسلمان ہو جائے گا تو اس کو واپس کیا جائے گا، پس جب ام کلثوم بنت عقبہ بن ابو معیط مسلمان ہو کر آگئی، اور پھر اس کے بھائی نے اس کو طلب کیا، تو اللہ تعالیٰ نے اس کو واپس کرنے سے منع فرما دیا، اور ارشاد فرمایا کہ "جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں اور ان کا امتحان بھی لے لیا ہو" یہ آیت "تو تم ان کو کفار کی طرف واپس مت بھیجو" ہے، پس یہ آیت قرآن سے سنت کے نسخ پر دلالت کر رہی ہے۔ پس اس استدلال سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز ہے۔

علماء شافعیہ نے عقلی طور پر کتاب کا سنت سے اور سنت کا کتاب سے نسخ کی تین صورتیں بیان کی ہیں اور وہ تینوں یا تو کتاب کا کتاب سے نسخ یا سنت کا سنت سے نسخ یا سنت کا کتاب و سنت سے نسخ میں منحصر ہیں، جیسا کہ ذیل میں مذکور ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی بھی سنت جو پائی جا رہی ہے اس کی اصل کتاب اللہ میں موجود ہوتی ہے، اور وہ سنت اس مجمل کو بیان کرتی ہے، پس جب کتاب اس سنت کے نسخ پر وارد ہوتی ہے تو وہ نسخ اس اصل پر بھی وارد ہوتا ہے جو اس کے بارے کتاب میں موجود ہے، تو یہ کتاب کا کتاب سے نسخ ہو گیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول پر وہ امور بھی وحی کرتا ہے جس کو اپنی امت سے پوشیدہ رکھتا ہے، پس جب وہ ارادہ کرتا ہے کہ اس چیز کو منسوخ کر دے جو اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت قرار دی ہے تو اس منسوخ

کے ساتھ وارد ہوتی ہے، پس یہ سنت کا سنت سے نسخ ہو گیا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بے شک کتاب سے سنت کا نسخ یہ اللہ تعالیٰ کا اپنے رسول کو نسخ کا حکم ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ وہ اس کا حکم فرمانے والا ہے اور رسول اس کے ناسخ ہیں، اور یہ سنت کا کتاب و سنت سے نسخ ہوا۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں سے اصول بزدوی میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کتاب اللہ کا سنت سے اور اسی طرح سنت کا کتاب اللہ سے نسخ جائز نہیں ہے، دو مسائل الگ الگ ہیں، ان میں سے ایک کتاب اللہ کا سنت متواترہ سے نسخ کا مسئلہ ہے، اور دوسرا سنت کا کتاب اللہ سے نسخ کا مسئلہ ہے، ان میں سے پہلے مسئلہ کے جواز کے بارے جمہور فقہاء اور اشاعرہ متکلمین اور محققین شافعیہ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام شافعی نے عام طور پر اپنی کتب میں یہی بیان کیا ہے کہ یہ جائز نہیں۔

دوسرا مسئلہ سنت کا کتاب اللہ سے نسخ ہونا، یہ بھی ان تمام علماء کے نزدیک جائز ہے جنہوں نے پہلے مسئلہ میں جواز کا قول کیا ہے، اور بعض علماء شافعیہ وہ ہیں کہ جنہوں نے ان دونوں مسائل میں جواز کو تسلیم نہیں کیا، ان میں عبد القاہر بغدادی اور ابو المظفر سمعانی ہیں، اکثر علماء شافعیہ نے امام شافعی کے حوالے سے دو اقوال ذکر کیے ہیں، ان میں سے ایک عدم جواز ہے، اور یہ مذہب شافعی کا قول زیادہ ظاہر ہے، اور دوسرا قول جواز کا ہے، اور یہ قول صحیح ہونے کا زیادہ مستحق ہے، اسی طرح سمعانی نے قواطع الادلہ میں ذکر کیا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں امام غزالی کی تحقیق یہ ہے کہ قرآن کا سنت سے اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ناسخ رسول اللہ کی زبان پر وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کلام اللہ ایک ہی ہے وہ ایک اعتبار سے ناسخ ہے اور ایک اعتبار سے منسوخ ہے، اختلاف صرف تعبیرات میں ہے، گویا کہ امام غزالی کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ قرآن کا سنت اور سنت کا قرآن سے نسخ جائز ہے۔

اسی طرح زرکشی امام شافعی کا ناسخ و منسوخ کے اصول کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے جواز و عدم جواز کے مابین اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ لوگوں نے امام شافعی کا ناسخ و منسوخ کا مصداق سمجھنے میں غلطی کی، اور کہتے ہیں کہ قرآن کا سنت سے نسخ کے بارے امام شافعی کا مقصود یہ ہے کہ کتاب و سنت ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہو سکتے سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا مثل ناسخ موجود ہو، اور یہ کتاب و سنت کے ساتھ ادب اور تعظیم کا معاملہ ہے، اور قرآن سے سنت کا نسخ کے بارے اصول کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ جب ایک سنت متعین ہو گئی پھر اللہ کی کتاب میں کوئی ایسا حکم نازل ہوا جو اس سنت کے حکم کو منسوخ کر دے تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک دوسری سنت متعین فرماتے ہیں جو کتاب اللہ کے موافق ہو، جو پہلی سنت کو منسوخ کر دیتی ہے، تاکہ لوگوں پر کتاب و سنت دونوں موافق رہیں اور ان سے حجت قائم ہو جائے، ایسی سنت تنہا نہ ہو جو کتاب اللہ کے مخالف ہو۔

میں کیا موجود ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی قرآن سے سنت کے نسخ کے بھی قائل ہیں، اس کے علاوہ علماء شافعیہ نے عقلی طور پر کتاب کا سنت سے اور سنت کا کتاب سے نسخ کی تین صورتیں بیان کی ہیں اور وہ تینوں یا تو کتاب کا کتاب سے نسخ یا سنت کا سنت سے نسخ یا سنت کا کتاب و سنت سے نسخ میں منحصر ہیں، جیسا کہ الحاوی الکبیر میں اس کی وضاحت موجود ہے، اس طرح شافعیہ کی حنفیہ کے ساتھ عملی طور پر موافقت ہو جاتی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

ممانعت: سائل کا معلل کی دلیل کے تمام یا بعض مقدمات کو تعیین اور تفصیل کے ساتھ قبول نہ کرنا ہے، اور اس کا چار صورتیں میں استقراء کیا گیا ہے، کسی علت پر صحیح اعتراض ممانعت کے ذریعے ہوتا ہے، المنار کی شرح نورالانوار میں ممانعت کا اصول اور اس کی چار شرائط اس طرح ذکر کی گئی ہیں:

(الممانعة) وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها اوبعضهابالتعيين والتفصيل (وهي اربعة) بالاستقراء (لانهااما ان تكون في نفس الوصف) اي لانسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شيء اٰخر كقول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلاتكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمداوهوحاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لوجامع ناسيالايفسد صومه لعدم الافطار (اوفي صلاحيته للحكم مع وجوده) اي لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر انهاباكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها۔ فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهرله تاثيرفي موضع اٰخر بل الصالح له هو الصغر(او في نفس الحكم) اي لانسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء اٰخر كقول الشافعي في مسح الراس انه ركن في الوضؤ فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون في الوضؤ التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض الراس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث (او في نسبته الى الوصف) اي لانسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اٰخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة، فانهما ركنان في الصلوٰة ولايسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية۔[292]

---

[292] ۔ نورالانوار، مكتبه حقانيه، ملتان، 251؛ فتح الغفار بشرح المنار، 3/57؛ اصول البزدوی، 284؛ الفرفور، محمد صالح، ولى الدين، المذهب في اصول المذهب على المنتخب للاخسيكتي، محمد بن محمد، حسام الدين(م644ھ) مكتبه دارالفرفور، دمشق، ط1417ھ، 1996ء۔ 2/248۔

کرنا ہے، اور اس کا چار صورتیں میں استقراء کیا ہے: ایک صورت یہ ہے کہ یہ ممانعت وصف میں ہو: یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ وصف یہ علت بن رہا ہے جس کا تم دعویٰ کر رہے ہو، بلکہ علت کوئی دوسری شے ہے جیسا کہ امام شافعی کا افطار کے کفارہ کے بارے قول ہے کہ یہ سزا ہے جو جماع سے متعلق ہے، جو کھانے پینے سے افطار کی صورت میں واجب نہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ علت اصل میں جماع ہے بلکہ جان بوجھ کر افطار کرنا ہے، اور یہ علت کھانے پینے میں بھی موجود ہے اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے بھول کر جماع کر لیا تو افطار نہ پائے جانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف میں حکم کی صلاحیت ہو باوجود یہ کہ وہ پایا بھی جاتا ہو، یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے باوجود اس کے کہ یہ موجود ہے جیسا کہ امام شافعی کا باکرہ پر ولایت کے اثبات کا قول ہے کہ چونکہ وہ باکرہ ہے، مردوں سے عدم اختلاط کی وجہ سے نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، تو اس وجہ سے مرد کو باکرہ پر ولایت حاصل ہے، پس ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ باکرہ ہونے کی صفت اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہے، کیونکہ دوسرے مقام پر اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا بلکہ نابالغ ہونا اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ حکم میں ہو یعنی ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ حکم حکم ہے، بلکہ حکم دوسری شے ہے، جیسا کہ امام شافعی کا سر کے مسح کے بارے قول ہے کہ یہ وضو میں رکن ہے، اس لیے تین مرتبہ کرنا مسنون ہو گا جیسا کہ چہرہ دھونے میں تین مرتبہ دھونا مسنون ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں وضو میں تین مرتبہ دھونا مسنون ہے بلکہ فرض مکمل کرنے کے بعد اس فرض کو کمال کے درجہ تک پہنچانے کے لیے ہے، پس چہرہ میں جب فرض کا استیعاب کر لیا تو وہ تین تک پہنچ گیا، اور سر میں جب سر کے فرض کا استیعاب نہیں کیا تو اکمال تک پہنچ گیا، تو استیعاب سنت ہوا، تین مرتبہ دھونا سنت نہ ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وصف کی طرف نسبت کرنے میں ہو۔ یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ حکم اس صفت کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے۔ جیسا کہ ہم مذکورہ مسئلہ میں کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں دھونے میں تثلیث کو رکن کی طرف مضاف کر دیا جائے، کیونکہ قیام اور قراءت میں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دونوں نماز میں رکن ہیں اور ان کی تثلیث مسنون بھی نہیں ہے، جبکہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اس حیثیت سے کہ یہ رکن نہیں ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون ہے۔"

قبول نہ کرنا ہے، اور اس کا چار صورتیں میں استقراء کیا گیا ہے، ممانعت کی چار شرائط ہیں، جو حنفیہ اور شافعیہ کے مابین عام طور پر مشترک ہیں، حاصل بحث میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے ممانعت کا اصول

علت پر اعتراض کی صورتوں میں ممانعت ایک اہم اصول ہے، اس کی چار صورتیں ہیں، جیسا کہ علامہ سمعانی قواطع الادلہ فی اصول الفقہ میں ممانعت کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں:

فصل فی بیان الصحیح والفاسد من اوجه الاعتراض علی العلة۔ اعلم ان الاعتراض علی العلة ینقسم الی الصحیح و الفاسد، فالصحیح یکون بالممانعة وھی السؤال الأول ویکون بفساد الوضع ویکون بالمعارضة ویکون بالمناقضة فھذہ أربعة من وجوہ الأسئلة وھی أسئلة صحیحة وأحسنھا سؤال الممانعة وسؤال المعارضة.وأما المناقضة فقد قال کثیر من المحققین أنه لا مناقضة علی العلة المؤثرة وکذلك فساد الوضع وسنبین وجه الکلام فی جمیع ذلك ونبین کیف یوجه ذلك.أما الممانعة فاعلم أنھا أوقع سؤال علی المعلل وقیل: إنھا أساس المناظرة وبھا یتبین العوار والمجیب من السائل والملزم من الدافع والسائل منکر فسبیله أن لا یتعدی عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمکنه وعلی ھذا ثبتت الخصومة فی الدعاوی الواقعة(فی حقوق الناس،فالمنکر دافع،فکان سبیله دفع المدعی عن نفسه۔). ثم الممانعة أقسام: أولھا: منع ما یدعیه الخصم أنه علة۔۔۔۔۔۔ والقسم الثانی: من المنع: ما یتجه فی العلل المرکبة، وقد ذکرنا وجه ذلك وقد سبق أن المرکبات ھی من الطردیات التی لا تصلح للاعتماد علیھا إلا فی بعض الوجوہ وھی التی تؤل إلی المعنی.۔۔۔۔۔۔۔ والقسم الثالث: منع الحکم1 وھو عائد إلی القول بموجب العلة۔۔۔۔۔۔ والقسم الرابع: یقع الوصف1 فإن التعلیل قد یقع بوصف مختلف فیه۔[293]

"یہ فصل علت پر اعتراض کی صحیح اور فاسد صورتوں کے بارے میں ہے۔ جان لو علت پر اعتراض کو صحیح اور فاسد میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پس صحیح اعتراض ممانعت کے ذریعے ہوتا ہے، اور یہی پہلا سوال ہے، (اس کے علاوہ باقی تین میں) فسادِ وضع کے ذریعے بھی ہوتا ہے، اور معارضہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے، اور مناقضہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے، پس یہ سوالات کی یہ چار صورتیں ہیں، اور یہ صحیح

[293]۔۔قواطع الادلہ فی اصول الفقہ، 4/355۔۔361؛البحر المحیط فی اصول الفقہ، 5/322۔

مناقضہ کے بارے بہت سے محققین نے کہا ہے کہ علت موثرہ پر کوئی مناقضہ نہیں ہوتا، اسی طرح فسادِ وضع بھی نہیں ہوتا، اور ان تمام کے بارے ہم کلام کی صورت بیان کریں گے، اور ہم یہ بھی واضح کریں گے اس کی وجوہات کیا ہیں۔ بہر حال ممانعت یہ معلل پر سب سے زیادہ واقع ہونے والا سوال ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مناظرہ کی بنیاد ہے، اور اس کے ذریعے علت کا ضعف واضح ہوتا ہے، اور سائل کا جواب دینے والا، اور دفاع کرنے والے کا الزام، اور سائل منکر ہوتا ہے، پس اس طرح کہ کوئی اپنی حد تک جتنا ممکن ہو سکے خصم کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے تعدی نہ کرے، اور اس طرح واقع ہونے والے دعووں میں خصومت ثابت ہوتی ہے جو لوگوں کے حقوق میں سے ہے، پس انکار کرنے والا دفاع کرتا ہے، پس اس طرح مدعی اپنا دفاع کرتا ہے۔ پھر ممانعت کی کئی اقسام ہیں: پہلی قسم: اس چیز کا انکار کرنا کہ خصم جس کے علت ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے۔۔۔۔۔ دوسری قسم: منع ہے، جو علل مرکبہ میں سے ہے، ہم نے اس کی صورت ذکر کی ہے، اور مرکبات میں یہ گزر چکا ہے کہ یہ طردیات میں سے ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ ان پر اعتماد کیا جائے سوائے ان بعض صورتوں کے کہ جن کے معنی کی تاویل کی جاتی ہے۔۔۔۔۔ تیسری قسم: حکم کا تسلیم نہ کرنا، اور وہ ایسے قول کی طرف لوٹتی ہے جو علت کا موجب ہے۔۔۔۔۔ چوتھی قسم: جو وصف میں واقع ہوتی ہے، پس تعلیل کبھی ایسے وصف میں واقع ہوتی ہے جس میں اختلاف ہوتا ہے۔"

حاصل بحث

ممانعت: سائل کا معلل کی دلیل کے تمام یا بعض مقدمات کو تعیین اور تفصیل کے ساتھ قبول نہ کرنا ہے ۔ حنفی کتب اصول میں ممانعت کے بارے اصول کا چار صورتوں میں استقراء کیا گیا ہے:

(1) ایک صورت یہ ہے کہ یہ ممانعت وصف میں ہو، یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ وصف یہ علت بن رہا ہے جس کا تم دعویٰ کر رہے ہو، بلکہ علت کوئی دوسری شے ہے جیسا کہ امام شافعی کا افطار کے کفارہ کے بارے قول ہے کہ یہ سزا ہے جو جماع سے متعلق ہے، جو کھانے پینے سے افطار کی صورت میں واجب نہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ علت اصل میں جماع ہے بلکہ جان بوجھ کر افطار کرنا ہے، اور یہ علت کھانے پینے میں بھی موجود ہے۔

(2) دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف میں حکم کی صلاحیت ہو باوجود یہ کہ وہ پایا بھی جاتا ہو، یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے باوجود اس کے کہ یہ موجود ہے جیسا کہ امام شافعی کا باکرہ پر ولایت کے اثبات کا قول ہے کہ چونکہ وہ باکرہ ہے، مردوں سے عدم اختلاط کی وجہ سے نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، تو اس وجہ سے مرد کو باکرہ پر

دوسرے مقام پر اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا بلکہ نابالغ ہونا اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(3) تیسری صورت یہ ہے کہ حکم میں ہو یعنی ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ حکم حکم ہے، بلکہ حکم دوسری شے ہے، جیسا کہ امام شافعی کا سر کے مسح کے بارے قول ہے کہ یہ وضو میں رکن ہے، اس لیے تین مرتبہ کرنا مسنون ہو گا جیسا کہ چہرہ دھونے میں تین مرتبہ دوھونا مسنون ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں وضو میں تین مرتبہ دھونا مسنون ہے بلکہ فرض مکمل کرنے کے بعد اس فرض کو کمال کے درجہ تک پہنچانے کے لیے ہے، پس چہرہ میں جب فرض کا استیعاب کر لیا تو وہ تین تک پہنچ گیا، اور سر میں جب سر کے فرض کا استیعاب نہیں کیا تو اکمال تک پہنچ گیا، تو استیعاب سنت ہوا، تین مرتبہ دھونا سنت نہ ہوا۔

(4) چوتھی صورت یہ ہے کہ وصف کی طرف نسبت کرنے میں ہو۔ یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ حکم اس صفت کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے۔ جیسا کہ ہم مذکورہ مسئلہ میں کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں دھونے میں تثلیث کو رکن کی طرف مضاف کر دیا جائے، کیونکہ قیام اور قراءت میں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دونوں نماز میں رکن ہیں اور ان کی تثلیث مسنون بھی نہیں ہے، جبکہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اس حیثیت سے کہ یہ رکن نہیں ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں بھی ممانعت کے اصول کی وہی چار شرائط مذکور ہیں جن کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفی کتب اصول میں ترجیح کا اصول

عام طور پر دلائل قطعیہ میں ترجیح واقع نہیں ہوتی، بلکہ دلائل ظنیہ میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ حنفی کتب اصول میں سے جامع الاسرار شرح المنار میں مولف رقمطراز ہیں:

اعلم ان الترجیح انما یقع فی الدلائل الظنیة، والاقیسة منها۔ فاما فی الدلائل القطعیة فلا سبیل الی الترجیح بل المتاخر هوالناسخ ان عرف التاریخ صریحا او دلالة، والا وجب المصیر الی دلیل اٰخر اوالتوقف کما بینا۔ ولایقع فی معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن فی قابلة العلم۔[294]

"جان لو بے شک ترجیح دلائل ظنیہ اور ان کے قیاسات میں واقع ہوتی ہے، لیکن دلائل قطعیہ میں ترجیح کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ متاخر حکم کی تاریخ واضح طور پر یا دلالت کے ذریعے معلوم ہو جائے تو وہ ناسخ ہوتا ہے، وگرنہ کسی دوسری دلیل کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے یا توقف کیا جاتا ہے جیسا کہ اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ یقینی اور ظنی کے مابین یہ اصول ترجیح واقع نہیں ہوتے کیونکہ علم یقینی کے مقابلہ میں ظنی کا بقا محال ہوتا ہے۔"

گویا کہ ترجیح کی ضرورت دلائل قطعیہ میں نہیں بلکہ دلائل ظنیہ میں ہوتی ہے۔ دلائل ظنیہ اور قطعیہ کے مابین اصول ترجیح واقع نہیں ہوتے، کیونکہ قطعی اور ظنی میں ترجیح کا اصول جاری نہیں ہوتا۔

کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار میں مولف امام شافعی کے حوالے سے چند فروعات کا ذکر کرتے ہیں:

والترجیح لایقع بما یصلح ان یکون علة، وکذلك قال الشافعی رحمه الله، ان صاحب الکثیر لایکون اولی، ولایترجح علی صاحب القلیل حتی کان عنده لصاحب القلیل حق المزاحمة معه فی الاخذ بالشفعة۔۔۔۔۔۔ بیان هذا فی مسائل منها ماقال الشافعی رحمه الله فی طول الحرة انه یمنع الحر عن نکاح الامة، لانه یرق ماءه مع استغناءه عنه، وذلك حرام علی کل حر، کما لوکان تحته حرة فانه لایجوز له التزوج بالامة ۔ وانما قلنا بان فیه ارقاق مائه ،لان الولد یتبع الام فی الرق والحریة، والولد جزء من الاب والاب حر بجمیع اجزاءه، فاذا صار الولد تبعا للام یصیر جزء الحر رقیقا ضرورة۔۔۔۔۔۔ وقال الشافعی رحمه الله: صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له۔۔۔۔۔۔۔ وقال الشافعی رحمه الله اذا عدمت النیة فی جزء

---

[294] ۔۔ جامع الاسرار شرح المنار، الکاکی۔ 1121۔

الترجیح وھی اربعة :احدھا :ترجیح القیاس بقیاس اٰخر،۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔سیاتی فیه خلاف الشافعی رحمه الله،فقدقال صاحب المحصول:فیه مذھب الشافعی حصول الترجیح بکثرۃ الادلة،لان الامارات متی کانت اکثرکان الظن اقویٰ۔[295]

"ایسی شے کے ساتھ ترجیح واقع نہیں ہوتی جو شے علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے ،اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ زیادہ حصے کا مالک قابل ترجیح نہیں ہو گا،اس کو کم حصے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی کہ شفعہ کازیادہ حقدار ہونے میں وہ کم حصے والے سے مزاحمت کرسکے ۔۔۔۔۔۔اس اصول کی بہت سے مسائل میں وضاحت کی گئی ہے ان میں سے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے آزاد عورت کے حق کے بارے کہا، کہ آزادمرد کو باندی سے نکاح کرنے سے روکا جائے گا،کیونکہ اس صورت میں اس شخص کا پانی غلامیت میں آجائے گا باوجود اس کے کہ وہ اس سے مستغنی ہے (یعنی آزاد عورت اس کے نکاح میں ہے)،اور یہ ہر آزاد مرد پر حرام ہے،جیسا کہ اگر اس مرد کے عقد میں کوئی آزاد عورت ہوتی تو اس مرد کے لیے کسی باندی سے نکاح سے منع کیاجاتاہے۔ہم(حنفیہ)نے کہاکہ اس صورت میں اپنے پانی کو غلام بناناہے،کیونکہ آزاد اور غلام ہونے میں بچہ ماں کے تابع ہو تاہے،اور بچہ باپ کا جزء ہو تاہے،جبکہ باپ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ آزاد ہے،جب بچہ ماں کے تابع ہو گیاتو آزاد کا جزء بھی لازمی طور پر غلام ہو گیا۔۔۔۔۔۔امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا اصل کا مالک ہی زیادہ حق دار ہے،کیونکہ کوئی بھی صنعت اپنی شے کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے تابع ہوتی ہے۔۔۔۔۔امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب کسی رکن کے جزء میں نیت معدوم ہوتوعبادات میں احتیاط کے طورپر فساد کی جانب کوترجیح دی جائے گی۔۔۔۔۔۔وجوہ ترجیح فاسدہ چارقسم کے ہیں،ان میں سے ایک یہ ہے کہ قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دینا۔۔۔۔۔اس میں امام شافعی کا اختلاف آئے گا،صاحب المحصول نے کہاکہ اس میں امام شافعی کا مذہب کثرت دلائل کے ساتھ ترجیح کا حصول ہے،کیونکہ علامات جب زیادہ ہوں گی تو ظن بھی زیادہ قوی ہوجائے گا۔"

---

[295]۔۔النسفی ،عبداللہ بن احمد، ابوالبرکات، حافظ الدین (710ھ م)،کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار،دارالکتب العلمیة ،بیروت،لبنان،ط۔س۔ن۔ 383،367۔

وجوہ کا ذکر کیا گیا ہے، اور ان میں امام شافعی کے نزدیک کثرت دلائل کی بنیاد پر ترجیح کے اصول کی بحث کی گئی ہے، جس کا خلاصہ حاصل بحث میں ذکر کیا گیا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے ترجیح کا اصول

آمدی الاحکام فی اصول الاحکام میں تفصیلی طور پر مرجحات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وأما الترجيحات العائدة إلى حكم الفرع وإلى أمر خارج فعلى ما أسلفناه في المنقولات وقد يتركب مما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها لبعض ترجيحات أخر خارجة عن الحصر لا يخفى إيجادها في مواضعها على من أخذت الفطانة بيده وقد أشرنا إلى جملة في كتابنا الموسوم ب"منتهى السالك في رتب المسالك" فعليك بمراجعته۔[296]

"اور وہ ترجیحات جو فرع کے حکم کی طرف اور امر خارج کی طرف لوٹتی ہیں، جو ہم نے اس سے پہلے ذکر کیے وہ منقولات سے ہیں، اور جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور جو ترجیحات اور مقابلات ہم نے ذکر کئے ہیں ان میں سے بعض کی بعض پر دوسری ترجیحات بھی ہیں جن کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا، صاحب فطانت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اپنے مقامات پر ان ترجیحات وغیرہ کے وجود میں آنے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں ہے۔ اس کا میں نے اپنی کتاب "منتهى السالك في رتب المسالك" میں بھی اشارہ کیا ہے، پس اس کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔"

آمدی مرجحات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وقد يتشعب من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات اخرى كثيرة خارجة عن الحصر ولا تخفى على متاملها۔[297]

" اور جنہوں نے ان ترجیحات کا دوسری ترجیحات سے تقابل کیا تو بہت سی دیگر ترجیحات ظاہر ہوئیں، جن کی تعداد بہت زیادہ ہے جن کا احاطہ کرنا ممکن نہیں، غور و خوض کرنے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔"

گویا کہ مرجحات کا احاطہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ ہر مجتہد کے نزدیک مرجحات مختلف اور متنوع ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کا احاطہ ممکن نہیں۔

---

[296]۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 4/344۔

[297]۔۔ حوالہ بالا۔

والمرجحات لاتنحصر ومثارهاغلبة الظن وسبق كثير فلم نعده اى ان مرجع جميع المرجحات الى غلبة الظن۔[298]

"مرجحات کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا، اوران کی بنیاد غلبہ ظن ہوتی ہے، اور بہت سے مرجحات گزر چکے ہیں، ہم انہیں شمار نہیں کرسکتے، یعنی تمام مرجحات کا مرجع غلبہ ظن ہوتا ہے۔"

ترجیح کے بارے معتدل رجحان

ترجیح کے بارے مختلف اقوال ملتے ہیں البتہ شیخ محمد بخیت مطیعی سلم الوصول میں ایک ایسا قول ذکر کرتے ہیں جو متعدل معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ وہ رقمطراز ہیں:

والاصل العام الذى اتفق عليه الجميع فى باب الترجيح بجميع انواعه تقديم غلبة الظن فما افادالظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب وهذا الاصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلا ف بين المذهبين فى تطبيق هذا الاصل، ولذلك قال فى مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن۔ وقال فى جمع الجوامع ومثارهاغلبة الظن۔[299]

"وہ عام جو بنیاد ہے جس پر تمام اہل علم کا ترجیح کے باب میں اس کی تمام انواع کے بارے اتفاق ہے وہ غلبہ ظن کو مقدم کرنا ہے، جو ظن غالب سے حاصل ہوگا اس کو ظن مغلوب پر ترجیح ہوگی، یہ وہ اصول ہے جس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، البتہ جہاں تک اختلاف کا تعلق ہے تو وہ ان دونوں مذاہب کے مابین اس اصول کی تطبیق میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ اس باب کی بنیاد غلبہ ظن کی تقدیم ہے۔ جمع الجوامع میں کہا ہے کہ اس کی بنیاد غلبہ ظن ہے۔"

اصول ترجیح میں مرجحات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے اوراس کی بنیاد غلبہ ظن ہے، البتہ اس کی تطبیق میں اختلاف ہے، اس کے لیے مرجحات سے کام لیا جاتا ہے، جو مختلف اہل علم کے نزدیک مختلف ہیں۔

---

[298]۔ ابوزرعة، احمد بن عبدالرحیم، العراقی، الغیث الھامع شرح جمع الجوامع، تحقیق: محمد تامرحجازی، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع اولی، 1425ھ، 2004ء۔ 692۔

[299]۔ المطیعی، محمد بخیت، الشیخ، سلم الوصول لشرح نھایة السول للاسنوی، عالم الکتب، القاھرة، 1343ھ۔ 4/523، 522؛ السھالوی، عبدالعلی، محمد بن نظام الدین (م 1225ھ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، محب اللہ بن عبدالشکور، البھاری (م 1119ھ)، تحقیق: عبداللہ محمود محمد عمر، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1423ھ، 2002ء۔ 2/377۔

ترجیح دلائل ظنیہ اور ان کے قیاسات میں واقع ہوتی ہے،اور دلائل قطعیہ میں ترجیح کی ضرورت نہیں ہوتی،بلکہ متاخر حکم کی تاریخ واضح طور پر یا دلالت کے ذریعے معلوم ہو جائے تو وہ ناسخ ہوتا ہے،وگرنہ کسی دوسری دلیل کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے یا توقف کیا جاتا ہے۔یقینی اور ظنی کے مابین ان اصول ترجیح کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ علم یقینی کے مقابلہ میں ظنی کا بقا محال ہوتا ہے۔کشف الاسرار میں ہے کہ امام شافعی نے ترجیح کا ایک اصول اس طرح ذکر کیا کہ جب کسی رکن کے جزء میں نیت معدوم ہو تو عبادات میں احتیاط کے طور پر فساد کی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔۔۔۔۔صاحب محصول نے کہا کہ امام شافعی کا مذہب کثرت دلائل کے ساتھ ترجیح کا حصول ہے،کیونکہ علامات جب زیادہ ہوں گی تو ظن بھی زیادہ قوی ہو جائے گا۔

شافعیہ کی کتب اصول میں ہے کہ ترجیح مرجحات کی بنیاد پر ہوتی ہے اور مرجحات کے بارے آمدی کہتے ہیں کہ جب بعض ترجیجات کا دوسری ترجیجات سے تقابل کیا تو بہت سی دیگر ترجیحات ظاہر ہوئیں،جن کی تعداد بہت زیادہ ہے جن کا احاطہ کرنا ممکن نہیں،غور وخوض کرنے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔ابوزرعہ عراقی کہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرجحات کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا،اوران کی بنیاد غلبہ ظن ہوتی ہے،ہم انہیں شمار نہیں کر سکتے۔

شیخ محمد بخیت کا قول ایک معتدل قول کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ عام جو بنیاد ہے جس پر تمام اہل علم کا ترجیح کے باب میں اس کی تمام انواع کے بارے اتفاق ہے وہ غلبہ ظن کو مقدم کرنا ہے،جو ظن غالب سے حاصل ہو گا اس کو ظن مغلوب پر ترجیح ہو گی،یہ وہ اصول ہے جس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے،البتہ جہاں تک اختلاف کا تعلق ہے تو وہ ان دونوں مذاہب کے مابین اس اصول کی تطبیق میں اختلاف ہے،اسی وجہ سے مسلم الثبوت اور جمع الجوامع میں ہے کہ اس باب کی بنیاد غلبہ ظن کی تقدیم ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک کثرت اصول کی بنیاد پر ترجیح صحیح نہیں، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی میں مولف رقمطراز ہیں کہ:

زعم بعض اصحابناوبعض اصحاب الشافعی ان الترجیح بکثرۃ الاصول غیر صحیح۔۔۔
۔وعند الجمهور هوصحیح۔[300]

"ہمارے (حنفیہ کے) بعض علماء اور بعض علماء شافعیہ نے یہ گمان کیا ہے کہ کثرت اصول کی وجہ سے ترجیح صحیح نہیں ہے۔۔۔۔۔اور جمہور کے نزدیک صحیح ہے۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک کثرت اصول کی بنیاد پر ترجیح صحیح نہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کا اصول

ارموی نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول میں کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کے اصول کے بارے رقمطراز ہیں:

ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة، خلافًا للحنفية.[301]

"امام شافعی اور امام مالک رحمہا اللہ کے نزدیک کثرت ادلہ سے ترجیح جائز ہے، جبکہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔"

ارموی شافعی کے مطابق امام شافعی کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

جبکہ امام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ، جوینی البرہان میں رقمطراز ہیں:

إذا تعارضت علتان واختصت إحداهما بالاستناد إلى أصول ففي الترجيح بكثرة الأصول خلاف بين أهل الأصول.۔۔۔۔۔۔ والرأى الحق عندنا يقتضى تفصيلا.فإن كان المعنى الجامع واحدا وكان مستندا إلى أصول فلست أرى الترجيح بكثرة الأصول۔[302]

"جب دو علتوں میں تعارض ہو جائے اور ان میں سے ایک کی اصول کی طرف استناد ہو تو کثرت اصول کی وجہ سے ترجیح ہو گی، اس میں اصولیین کا اختلاف ہے۔۔۔۔۔۔اور ہمارے نزدیک حق

---

[300]۔۔ کشف الاسرار شرح البزدوی، 4/136۔

[301]۔۔ ارموی، محمد بن عبد الرحیم، صفی الدین (م 725ھ)، نهایة الوصول فی درایة الاصول، تحقیق: صالح بن سلیمان، سعد بن سالم، المکتبة التجاریة، المکة المکرمة، ط، س۔ن۔، 8/3656۔

[302]۔۔ البرهان فی اصول الفقه۔1278۔

اسناد ہورہی ہے، تو میرا خیال نہیں ہے کہ کثرت اصول کی بنیاد پر ترجیح دی جائے۔"

امام جوینی کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اگر جامع معنی ایک ہے اور اس کی اصول کی طرف اسناد ہورہی ہے، تو کثرت اصول کی بنیاد پر ترجیح نہیں ہوگی۔

شافعیہ کی تخریج الفروع اور کتب فروع سے کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کا اصول

زنجانی شافعی تخریج الفروع علی الاصول میں کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح کے اصول کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

مذهب الشافعي رضي الله عنه حصول الترجيح بكثرة الأدلة وانضمام علة إلى علة وان صلحت كل واحدة أن تكون مستقلة، واحتج في ذلك بأنا إذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في القوة في ظننا ثم وجدنا دليلا آخر يساوي أحدهما فمجموعهما لا بد وأن يكون زائدا على ذلك الآخر لأن مجموعهما أعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الآخر والأعظم من المساوي أعظم وأرجح۔ وذهبت الحنفية إلى أن الترجيح إنما يحصل بوضوح زيادة تنشأ من عين أحد الدليلين على الآخر صفة ناشئة منه كقولهم هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة الصنج بصفة الثقل ۔ أما انضمام دليل إلى دليل أو علة إلى علة أخرى فلا يوجب رجحان تلك العلة ۔ واحتجوا في ذلك بأنا أجمعنا على أن الشهادة والفتوى لا تتقوى بكثرة العدد فإن شهادة شاهدين وشهادة أربعة فيما يثبت بشاهدين سواء وشهادة عشرة (وشهادة أربعة فيما يثبت بأربعة سواء) وأيضا أجمعنا على أن الخبر الواحد لو عارضه ألف قياس يكون راجحا على الكل وذلك يدل على أن الترجيح لا يحصل بانضمام دليل إلى دليل . ويتفرع عن هذا الأصل: أن بينة ذي اليد مسموعة وتقدم على بينة الخارج عندنا لاعتضاد بينته باليد وعندهم لا تسمع لأن اليد دليل مستقل بإثبات الحكم فلا يصلح لترجيح بينة لأنها منفصلة عن البينة۔[303]

"امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مذہب کثرت ادلہ کی وجہ سے ترجیح کا حاصل ہونا ہے، اور ایک علت کو دوسری علت سے ملانا، اگرچہ ان میں سے ہر ایک مستقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور اس سے استدلال کیا کہ جب ہم نے اپنے گمان کے مطابق ایسی دلیلیں مقرر کیں جو آپس میں ایک دوسرے کے متعارض ہیں، اور قوت میں مساوی بھی ہیں، پھر ہمیں ایک دوسری دلیل ملی، جو ان

---

[303] ۔۔تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی، 376۔

والی دلیل پر زائد ہو، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے بڑا ہے،اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس بعد والی کے مساوی ہے،اور مساوی سے جو بڑا ہو وہ بڑا ہے، اور زیادہ راجح ہے۔اور حنفیہ کے نزدیک ترجیح کسی ایسی زیادتی کے واضح ہونے کے ساتھ حاصل ہو گی جو دو دلیلوں میں سے کسی ایک کے عین سے ظاہر ہو رہی ہو،ایسی صفت کے ساتھ جو اس سے پیدا ہو،جیسا کہ یہ قول کہ یہ دراہم راجح ہیں جبکہ دراہم کا وزن ہیروں کے مخصوص زیورات سے وزن کے اعتبار سے راجح ہوں۔البتہ ایک دلیل کو دوسری دلیل سے ملانا یا ایک علت کو دوسری علت کے ساتھ ملانے سے کوئی رجحان واجب نہیں ہوتا۔اس پر استدلال کیا ہے کہ ہم نے اس پر اجماع کیا ہے کہ گواہی اور فتویٰ کثرت عدد کی وجہ سے مضبوط نہیں ہوتی،پس دو گواہوں کی گواہی اور چار کی گواہی جو کہ دو گواہوں سے ثابت ہوتی ہے برابر ہے،اور دس کی گواہی اور چار کی گواہی جو چار سے ثابت ہوتی ہے برابر ہے۔اور ہم نے اس پر بھی اجماع کیا ہے کہ خبر واحد اگر ہزار قیاس سے معارض ہو،تو پھر بھی ان تمام پر راجح ہو گی،یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک دلیل کو دوسری دلیل کے ساتھ ملانے سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔اصول پر یہ فرع متفرع ہوتی ہے کہ ہمارے (شافعیہ کے)نزدیک قبضہ کی وجہ سے گواہ کے مضبوط ہونے کی بنیاد پر قابض کے گواہ کی سماعت ہوتی ہے اور اسے خارج کے گواہ پر مقدم کیا گیا ہے،جبکہ حنفیہ کے نزدیک نہیں،کیونکہ قبضہ حکم کو ثابت کرنے کی مستقل دلیل ہے،پس گواہ کی ترجیح کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ گواہ سے الگ چیز ہے۔"

امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مذہب کثرت ادلہ کی وجہ سے ترجیح کا حاصل ہونا ہے،اور ایک علت کو دوسری علت سے ملانا،اگرچہ ان میں سے ہر ایک مستقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

اسی طرح روضۃ الطالبین میں اس فرع کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

القسم الثاني أن تتعارض البينتان وهناك ما يرجح أحدهما فيعمل بالراجحة وللرجحان أسباب أحدها أن تختص إحداهما بزيادة قوة ــــــ الثانية لو زاد عدد الشهود في أحد الجانبين أو زاد ورعهم فالمذهب أنه لا ترجيح ــــ فيعمل بأرجح الظنين ـ الثالثة أقام أحدهما رجلا وامرأتين والآخر رجلين فلا يرجح الرجلان على المذهب وقيل قولان: السبب الثاني، اليد، فإذا ادعى عينا في يد غيره وأقام بينة أنها ملكه وأقام من هي في يده بينة أنها ملكه رجحت بينة من هي في يده على بينة الخارج وهل يشترط في سماع بينة الداخل أن يبين

وأصحهما لا كبينة الخارج۔[304]

"دوسری قسم یہ ہے کہ دو گواہوں میں تعارض ہو جائے، یہاں ان میں سے ایک کو ترجیح ہو گی، پس راجح پر عمل کیا جائے گا، اور رجحان کے کئی اسباب ہیں، ایک یہ کہ قوت کی زیادتی کی وجہ سے کسی ایک کی تخصیص کی جائے۔۔۔۔۔ دوسرا کہ جانبین میں سے کسی ایک طرف گواہوں کی تعداد زیادہ ہو، یا وہ تقویٰ میں زیادہ ہوں، پس اس میں مذہب شافعی یہی ہے کہ اس بنیاد پر ترجیح نہیں دی جائیگی۔۔۔۔۔ پس دونوں ظنیات میں سے زیادہ راجح ظن پر عمل کیا جائے گا۔۔۔۔۔ تیسرا یہ کہ ان میں سے ایک جانب ایک مرد اور دو عورتیں اور دوسری جانب دو مرد ہوں، تو شافعی مذہب کے مطابق دو مردوں کو ترجیح نہیں دی جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں دو قول ہیں، دوسرا سبب، قبضہ ہے، پس جب کسی نے ایسی عین شے کا دعویٰ کیا جو کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے، اور گواہ پیش کر دیے کہ یہ اس کا مالک بھی ہے، اور جس کے قبضہ میں وہ شے ہے اس نے بھی گواہ پیش کر دئے کہ یہ اس کا مالک ہے، تو دوسرے شخص کے برخلاف اس شخص کے گواہ کو ترجیح ہو گی جس کے قبضہ میں وہ شے ہے۔ کیا اس میں قابض شخص کے گواہ کے سماع کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ ملکیت کا سبب خریداری یا وراثت وغیرہ کو بیان کرے، اس میں دو صورتیں ہیں، ان میں سے ایک یہی (سبب بیان کرنے کی) ہے کیونکہ اکثر ظاہر قبضہ پر ہی اعتماد کیا جاتا ہے، اور اس میں دوسرا قول عدم بیان سبب کا ہے جیسا کہ جس کے قبضہ میں شے نہیں ہے اس کے گواہ کا معاملہ ہے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں سے کشف الاسرار سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض شافعیہ کے نزدیک کثرت اصول کی وجہ سے ترجیح صحیح نہیں ہے، البتہ جمہور کے نزدیک درست ہے، اور جمہور میں شافعیہ بھی شامل ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول میں سے نہایۃ الوصول میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح جائز ہے، امام الحرمین جوینی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک حق رائے یہ ہے جو تفصیل کا تقاضا کرتی ہے وہ یہ کہ اگر جامع معنی ایک ہے اور اس کی اصول کی طرف اسناد ہو رہی ہے، تو میرا خیال نہیں ہے کہ کثرت اصول کی بنیاد پر ترجیح دی جائے۔

---

[304]۔ روضۃ الطالبین، 8/335۔

الطالبین میں دو گواہاں کے تعارض کی صورت میں ترجیح کی تین صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک قوت دلیل، دوسری ورع اور تیسری کثرت ادلہ کی صورت کو بیان کیا ہے، اور تیسری صورت کے بارے کہتے ہیں کہ " تیسرا یہ کہ ان میں سے ایک جانب ایک مرد اور دو عورتیں اور دوسری جانب دو مرد ہوں، تو شافعی مذہب کے مطابق دو مردوں کو ترجیح نہیں دی جائے گا"۔

گویا کہ ہر حال میں کثرت ادلہ کی بنیاد پر ترجیح نہیں ہوگی بلکہ بعض مواقع پر دیگر مرجحات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک سنت کی تقسیم: خبر خاصہ اور خبر عامہ

امام شافعی خاص اور عام کی اصطلاح سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کے لیے آپ خبر خاصہ اور خبر عامہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اس کی تفصیل کے بارے بعض محققین نے بہت عمدہ تحریر کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے:

امام شافعی رحمہ اللہ اصول فقہ میں کتاب وسنت سے واضح طور پر استدلال کرتے ہیں، آپ الرسالہ میں سنت کی بحث کے تحت خبر العامة عن العامة اور خبرالخاصة عن الخاصة کی بحث بھی کی جاتی ہے، امام شافعی کے نزدیک خبر عامہ متواتر کے حکم میں ہے او رخبر خاصہ خبر واحد کے حکم میں ہے، اس کے لیے آپ نے الرسالہ میں مختلف الفاظ استعمال فرمائے ہیں، کہیں نقل عامہ عن عامہ، اور کہیں خبر عامة عن عامة وغیرہ ، اسی طرح خبر خاصہ کے لیے بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ مختلف الفاظ استعمال فرمائے ہیں، لیکن ان کا حاصل وہی ہے جو بنیادی طور پر خبر متواتر اور خبر واحد کے معنی ہیں۔

خبر عامہ سے مراد وہ احکامات لیتے ہیں جن کی شہرت عام ہے، اور وہ ایک نسل سے دوسری نسل تک مسلسل نقل ہوتے چلے آرہے ہیں، جس میں کسی کو ابہام نہیں اور وہ بہت عام ہیں جیسے کہ فرض نماز کی رکعات، ان نمازوں کے اوقات معروف ہیں، خبر خاصہ سے مراد وہ احکامات جو صرف خاص افراد سے متعلق ہیں، جن کی تشریح وغیرہ کی ضرورت پیش آتی ہے ،وہ خبر خاصہ ہیں۔ لیکن امام شافعی یہ تقسیم احادیث مسندہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ حجت شرعیہ کے اعتبار سے کہتے ہیں، گویا کہ احکامات میں حجت شرعیہ کے حوالے سے سنت کی اس طرح تقسیم کرتے ہیں جس کو المنهج المُقتَرَح لفهم المصطلح دراسة تاريخية تاصيلية لمصطلح الحديث میں الشریف حاتم بن عارف العونی اس طرح تحریر کرتے ہیں:

> لقد قسم الامام الشافعي السنة الى قسمين، هما: الاول: السنة المجتمع عليها ، وهي نقل العامة عن العامة، جيلا بعد جيل وامة بعد امة۔ من امثال :عدد ركعات الفروض، واوقات الصلوٰة اجمالا، ونحو ذلك من جمل الفرائض وغيرها فهذا وامثاله مما لم يرد في كتاب الله تعالى هو القسم الاول من السنن۔ وهو اعلى من الاجماع ، اذ الاجماع هو :اتفاق علماء العصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من امور الدين بعد وفاته۔ واما خبر العامة عن العامة فهو اجماع على الاجماع۔ ثم هو ايضا غير (الاجماع) لانه اعلى منه اولا، ولان الاجماع لايجوز الجزم بنسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم دائما، اما (خبر العامة عن العامة) فهو (سنة مجتمع عليها)، ثم ايضا قد فرق بينهما الامام الشافعي وهو صاحب هذا التقسيم۔ وبعبارة اخرى: كل (خبر عامة عن عامة) اجماع من وجه وليس كل اجماع (خبر

علمهم ولاهو الذى نقله حملة الآثار فهذا تنقله الامة جيلا بعد جيل، بل هذا القسم لايختص به العلماء دون العامة من العقلاء، فيستوى فى العلم به جميعهم۔۔۔الخ۔[305] ولذلك فليس هذا القسم قسما من اقسام الاحاديث المسندة ولايجوز هذا القسم جزءا من الاحاديث الموجودة فى دواوين السنة ولايصح ان نقسم الآثار المروية بالاسانيد الى (خبر عامة) و(خبر خاصة)۔ ولاتظنن ان الشافعى قسم الاحاديث المسندة الى خبر عامة وخبر خاصة۔ انما قسم الحجة الشرعية الى اقسام، كان منها القسم الاول الذى ذكر فيه : كتاب الله وخبر العامة عن العامة وبذلك يفترق (خبر العامة) عن (المتواتر) عند الاصوليين وجه آخر، فالمتواتر عندهم يقتسم مع (خبر الآحاد) الاحاديث المسندة فى كتب السنة، وليس كذلك (خبر العامة)۔[306]

امام شافعی نے سنت کو دوقسموں میں تقسیم کیاہے وہ یہ ہیں:اول: جس پر اجماع ہواہے،اوروہ نقل عامہ عن العامہ ، ایک نسل کے بعد دوسری نسل کو خبر دینا،ایک امت کے بعد دوسری امت کو خبر دیناہے ،اس کی مثال جیسے کہ فرض رکعات کی تعداداو ر اوقات نماز کا اجمالی علم،اور اس جیسے تمام فرائض وغیرہ،پس یہ اور اس جیسے اور جو کہ کتاب اللہ میں وارد نہیں ہوئے وہ سنت کی اس قسم میں شامل ہیں۔اور یہ اجماع سے اعلی ہے ،اجماع یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی امت کا کسی زمانہ میں دینی معاملات میں سے کسی معاملہ پر اتفاق ہوجانا۔اور جہاں تک خبر عامہ عن العامہ کا تعلق ہے تو وہ اجماع پر اجماع ہے۔پھر وہ غیر اجماع بھی ہے،کیونکہ وہ پہلے ہی اجماع سے اعلی ہے،کیونکہ اجماع کی دائمی طور پرجزم کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرناجائز نہیں ہے،جہاں تک خبرالعامہ عن العامہ کا تعلق ہے تو وہ ایسی سنت ہے جس پر اجماع ہے،پھر امام شافعی نے ان کے مابین فرق کیاہے، او ر آپ ہی نے یہ تقسیم کی ہے۔اور ایک دوسری عبارت میں(امام شافعی) کہتے ہیں:کہ ہر خبر عامہ عن العامہ ایک لحاظ سے اجماع ہے،اور ہر اجماع خبر عامہ عن العامہ نہیں ہے۔پھر سنن کی یہ تقسیم محدثین کا عمل نہیں ہے،اور نہ ہی ان کے علم کے متعلقات

---

[305] ۔۔العونی،الشریف حاتم بن عارف، المنهج المقترح لفهم المصطلح دراسة تاريخية تاصيلية لمصطلح الحديث، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، طبع اولی1416ھ، 1996ء۔128،127۔

[306] ۔۔حوالہ بالا۔ص129۔

یہ نسل در نسل نقل ہوتی آئی ہیں، بلکہ یہ تقسیم عام عقلاء کے علاوہ صرف علما ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں، اس کے علم میں تمام برابر ہیں۔۔۔ الخ۔

اسی وجہ سے یہ قسم احادیث مسندہ کی اقسام میں سے نہیں ہے، اوران کو سنت کے دواوین میں موجود احادیث کا جزو بنانا بھی جائز نہیں ہے، اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ ہم اسانید کے ساتھ مروی آثار کو خبر عامہ اور خبر خاصہ میں تقسیم کریں۔ اور یہ گمان نہ کیاجائے کہ امام شافعی نے احادیث مسندہ کی تقسیم خبر عامہ اور خاصہ سے کی ہے، بلکہ انہوں نے حجت شرعیہ کی تقسیم کی ہے، اس میں پہلی قسم وہ ذکر کی ہے کہ جس میں کتاب اللہ اور خبر عامہ عن العامہ ذکر کی ہے۔ اور اس سے خبر عامہ اصولیین کے نزدیک متواتر سے ایک دوسرے لحاظ سے جدا ہو جاتی ہے، پس اصولیین کے نزدیک "متواتر" خبر احاد احادیث مسندہ کی طرف کتب سنت میں تقسیم ہوتی ہے جبکہ خبر عامہ ایسی نہیں ہے۔

محقق الشریف حاتم بن عارف العونی اپنے مقالہ میں خبر عامہ پر بحث کے بعد اس کا آخر میں خلاصہ ذکر کرتے ہیں:

پس سنت مجتمع علیھا یا خبر العامۃ عن العامۃ یہ سنن کی اقسام میں سے پہلی قسم ہیں، ایسے ہی جب مطلق سنت کا اطلاق ہو کہ جس میں مسندہ کی قید ذکر نہ کی جائے، لیکن اگر سنت کے ساتھ مسندہ کی قید ذکر کی گئی تو وہ خبر عامہ نہیں ہے۔

اس کے بعد خبر خاصہ کے بارے لکھتے ہیں:

اما القسم الثانی عند المحدثین کما ذکرہ الشافعی فھو خبر الخاصۃ وھو الاحاد وھو کل ما سوی خبر العامۃ عن العامۃ وھو ایضا کل الاخبار المسندۃ بالفاظھا وکل الاثار المرویۃ بحروفھا۔ ومن خبر الخاصۃ مایرویہ الواحد ومایرویہ الاثنان والثلاثۃ والعشرۃ۔۔۔ والمائۃ، مثل حدیث من کذب علی متعمدا۔ فمن خبر الخاصۃ: الفرد والغریب والعزیز والمشھور و المستفیض بل المتواتر عند عامۃ الاصولیین والمصنفین فی علوم الحدیث۔[307]

جہاں تک محدثین کے نزدیک دوسری قسم کا تعلق ہے جیسا کہ امام شافعی نے ذکر کیا پس وہ خبر خاصہ ہے، اور وہ خبر احاد ہے اور وہ ہر وہ روایت ہے جو کہ خبر عامہ عن العامہ

---

[307] المنهج المقترح لفهم المصطلح دراسة تاريخية تاصيلية لمصطلح الحديث، ص ۱۳۱۔

حروف کے ساتھ مسندہ ہیں۔اور خبر خاصہ وہ ہے جو ایک،دو، تین، دس حتی کہ سو افراد تک روایت کریں،(خبر عامہ)کی مثال جیسے من کذب علی متعمدا،او رخبر خاصہ کی مثال حدیث فرد،غریب،عزیز،مشہور،مستفیض،بلکہ وہ روایت بھی جو عام اصولیین اور علوم حدیث کے مصنفین کے نزدیک متواترہے۔

مولانامناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ مقدمہ تدوین فقہ میں خبر خاصہ اور خبر عامہ کے حوالے سے امام شافعی اور امام ابوبکر جصاص کی استعمال کردہ اصطلاحات کی وضاحت کرتے ہیں،اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ خبر خاصہ(خبر واحد) اورخبر عامہ(متواتر) کی اصطلاحات میں تعبیری فرق کے باوجود دونوں ائمہ کی تشریحات میں کوئی تفاوت نہیں ہے،جس سے یہ بھی معلوم ہوتاہے کہ امام شافعی کا منہج فقہاءاحناف کے قریب ہے محض الفاظ کی تعبیرات کا فرق ہے۔

مولانامناظر احسن گیلانی کی تقریر کے مطابق امام شافعی جس روایت کو خبر عامہ کہہ رہے ہیں،اس سے مراد خبر متواتر ہوتی ہے،اور جس روایت کو خبر خاصہ کہتے ہیں اس سے مراد خبر واحد ہوتی ہے،خواہ خبر واحد کی کوئی سی بھی قسم ہو،اسی طرح امام ابوبکر جصاص جس روایت کو کافۃ الناس سے تعبیر کرتے ہیں اس سے خبر متواتر مراد ہوتی ہے،او ر جس کو نقل واحد عن واحد سے تعبیر کرتے ہیں اس سے خبرواحد مرادہوتی ہے۔مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ خبر العامۃ عن العامۃ اور خبر الخاصۃ عن الخاصۃ کی بحث امام ابوبکر جصاص اور امام شافعی رحمہا اللہ کے حوالے سے ان اصطلاحات کی جس طرح وضاحت کرتے ہیں اس کے چند اقتباس ذیل میں دیئے گئے ہیں ،آپ لکھتے ہیں :

> اپنی عام تبلیغ کو پیغمبر صلی اللہعلیہ وسلم نے بھی قرآن کے اجمالی مطالبات کے صرف ان ہی تفصیلات اور تشکیلات تک محدود رکھنے کی قصداپوری کوشش کی جس کا مسلمانوں کی زندگی سے عمومی ووجوبی تعلق تھا۔یا علامہ ابوبکر جصاص کے الفاظ میں :مایلزم الکافۃ ویکونون متعبدین فیہ بفرض لایجوز لھم ترکہ ولا مخالفتہ۔[308]
>
> " عام مسلمانوں کے لیے جن کی تکمیل لازم تھی اور فرض کی صورت میں جن کی بجاآوری ان کے لیے اس طریقہ سے ضروری تھی کہ جن کا نہ ترک کرناجائز تھا اور نہ اس کی مخالفت رواتھی"۔اپنی فقہی تفسیر میں علامہ نے اس بڑی اہم اسلامی اساس کو

[308]۔۔الجصاص،ابوبکر،احمد بن علی،احکام القرآن،تحقیق:محمد الصادق قمحاوی،داراحیاء التراث العربی،موسسۃ التاریخ العربی، بیروت، لبنان، 1412ھ،1992ء۔1/253

صلی اللہ علیہ وسلم توقیف الامۃ علیہ۔[309]

" جن شرعی امور کی ضرورت عام مسلمانوں کو ہے پیغمبر پر ضروری ہے کہ امت کو اس سے واقف بنائیں"۔وہ لکھتے ہیں کہ یہی وجہ ہے جس کی بنیاد پر :قال اصحابنا ماکان من احکام الشریعۃ بالناس حاجۃ الی معرفۃ فسبیل ثبوتہ الاستفاضۃ والخبر الموجب للعلم۔[310]

" ہمارے اصحاب(امام ابوحنیفہ،امام ابویوسف اورامام محمد وغیرہ)کا قول ہے کہ شریعت کے جن احکام کے جاننے کی عام لوگوں کو ضرورت ہے ان کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام طور پر امت میں شائع وذائع ہوں اور ان کی خبر ایسے قوی ذریعہ سے پہنچی ہو جس سے یقین پیدا ہو سکتا ہو۔"

لماکانت البلوی عامۃ من کافۃ الناس بھذا الامور ونظائرھا فغیر جائز ان یکون فیہ حکم اللہ تعالی من طریق التوقیف الا وقد بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلك ووقف الکافۃ علیہ۔[311]

" یہ یاان جیسی چیزوں میں چونکہ عام لوگوں کو مبتلاہونا پڑے گا اورہر ایک سے ان کا تعلق ہو گا تو عام لوگوں کو ان سے واقف کرناخدا کی طرف سے ضروری ہواایسی صورت میں اس کے سوااور کیاہوسکتاہے کہ پیغمبر نے اس کی یقینا تبلیغ کی اور عام لوگوں(الکافہ) کو ان سے واقف بنایا۔"

اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں کو ان کی عمومیت کی وجہ سے پیغمبر نے الکافہ اور عام لوگوں تک پہنچایا،تو یہ کیسے ہوسکتا ےہ پیغمبر سے جو چیزیں الکافہ تک پہنچی ہوں ان کے بیان کرنے والے بجائے الکافہ او رعام لوگوں کے اکے دکے صرف چند لوگ ہوں، علامہ کہتے ہیں :واذا عرفتہ الکافۃ فغیر جائزعلیھا ترك النقل والاقتصار علی ماینقلہ الواحد منھم بعد الواحد۔[312]

---

[309]۔۔الجصاص،ابوبکر،احمد بن علی،احکام القرآن،1/253۔

[310]۔۔حوالہ بالا،1/251۔

[311]۔۔حوالہ بالا۔

[312]۔۔حوالہ بالا،1/252۔

کی نقل وبیان کو چھوڑ دیااور صرف اسی پر بھروسہ کرلیاہو کہ ایک آدمی کے بعد ایک آدمی بھی اگر بیان کردے گاتو وہ کافی ہوگا۔" [313]

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کی تالیف الرسالہ کے حوالے سے بھی اس مسئلہ کی اس طرح وضاحت کہتے ہیں :

"جو چیزیں مسلمانوں میں اس نام سے پائی جاتی ہیں کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ پیش کی ہوئی ہیں،حضرت امام(شافعی رحمہ اللہ)نے علم کے اس ذخیرے کو دوحصوں میں تقسیم کرتے ہوئے ایک حصہ کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے:فکان ھذا نقل عامۃ عن عامۃ۔[314]

" ایک وہ ہے جو عامہ سے عامہ تک منتقل ہوتا ہوا چلا آرہاہے۔" امام صاحب ذکر کرتے ہیں:وھذا الصنف کلہ من العلم موجود نصا فی کتاب اللہ وموجوداعاما عند اھل الاسلام ینقلہ عوامھم عن من مضی من عوامھم یحکونہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔[315]

" علم کی اس قسم میں ایک تو وہ چیزیں مندرج ہیں جو صراحۃً اللہ کی کتاب میں پائی جاتی ہیں اور دوسری وہ ہیں جو مذہب اسلام میں اس طورپر پائی جاتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہوئے عامۃ المسلمین انہیں ان عام مسلمانوں سے نقل کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں جو ان سے پہلے گزرے ہیں۔"

گویاامام (شافعی)کے نزدیک قرآنی مطالبات کے ساتھ وہ ساری چیزیں اسی صنف میں داخل ہیں جنہیں ایک نسل سے دوسری نسل تک، ایک طبقے سے دوسرے طبقے تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہوئے مسلمان اس طریقہ سے بغیر کسی ادنیٰ وقفہ اور ایک لمحہ کے انقطاع کے،منتقل کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں جیسے قرآن ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتا ہوا پہنچاہے،کہ مسلم ہی نہیں ایک غیر مسلم کے لیے بھی خداکی طرف قرآن کا انتساب یہ تو محل بحث ونظر ہوسکتا ہے،لیکن

---

[313]۔۔گیلانی، مناظر احسن،سید،مولانا(م1956ء)،مقدمہ تدوین فقہ، شمع بک ایجنسی،لاہور، ط،س۔ن۔89۔

[314]۔۔الشافعی ،محمد بن ادریس ،الامام،الرسالہ،تحقیق:احمد محمد شاکر،دارالکتب العلمیۃ بیروت، لبنان، ط 1358ھ،1939ء ۔139۔

[315]۔۔حوالہ بالا،ص358۔

پیش کیا،اس کا انکار ان تمام قطعیات کا انکار بن جاتاہے جن کے ماننے پر تواتر وتوافق کا قانون انسانی فطرت کو مضطر او ربے بس کیے ہوئے ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قرآن کا انتساب جس بنیاد پر قطعی اور یقینی ہے بجنسہ یہی حال اس تمام شرعی حقائق کا ہے جو علم ویقین کی اسی راہ سے مسلمانوں تک پہنچے ہیں۔ امام (شافعی)کے الفاظ میں ان کا علم بھی:علم عامة لایسع بالغاغیر مغلوب علی عقله جهله۔[316]

" ایک ایسے عام علم کی حیثیت ونوعیت رکھتا ہے کہ ایک عاقل بالغ جس کی عقل جہل کے نیچے دبی نہ ہو وہ ان سے جاہل نہیں رہ سکتا۔" پھربطور مثال کے امام نے سمجھاتے ہوئے لکھا ہے :مثل الصلوات خمس وان لله علی الناس صوم شهر رمضان وحج البیت اذا استطاعوه وزکوٰة فی اموالهم وانه حرم علیهم الزناو القتل والسرقة والخمر وما کان فی معنی هذا۔[317]"مثلاً یہ بات کہ نمازپانچ وقتوں کی فرض ہے ،لوگوں پر رمضان کے روزے فرض ہیں،بیت اللہ کا حج بشرط استطاعت فرض ہے،ان کے اموال میں زکوٰۃ فرض ہے،چوری،زنا،قتل ،شراب یہ چیزیں ان پر حرام ہیں اورجو بھی ایسی چیزیں ہیں۔" ظاہرہے کہ قطعیت کی جس راہ سے قرآن کا علم اگلی نسلوں سے منتقل ہوکر پچھلی نسلوں تک پہنچا ہے اسی راہ سے جو چیزیں ہم تک پہنچی ہیں یعنی وہی مانقله عامة عن عامة کی راہ ان کی بھی ہے،اور بحمداللہ یہ حال ان تمام شرعی مطالبات کا ہے جن کا تعلق عام مسلمانوں کی زندگی کے ساتھ وجوب ولزوم کاہے۔خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کے بعد جن شرعی مطالبات کی تعمیل عام مسلمانوں کے لیے ضروری او ر ناگزیر تھی،پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ عام کو چونکہ ان ہی کی حد تک محدود رکھا یہی وجہ ہوئی کہ جو چیزیں ایسی نہ تھیں جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے زیادہ تر توان سے خاموشی ہی اختیار فرمائی گئی یا کسی وجہ سے اگر ان کے متعلق کچھ

---

[316] ۔۔الرسالة،357۔

[317] ۔۔حوالہ بالا،357۔

الواحد بعد واحد۔[318]

" جسے ایک کے بعد ایک نے بیان کیاہو۔کی شکل میں منتقل ہوئیں" یا امام شافعی نے جس کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے یعنی: خبرالواحد عن الواحد حتی یُنتھٰی بہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔[319]

"ایک کی خبر ایک سے دیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائیں۔"

ان بزرگوں کااشارہ دراصل دین کے اس ذخیرے کی طرف ہے جن کے ثبوت کا ذریعہ بجز ان حدیثوں کے جنہیں اصطلاحاًخبر احاد کہتے ہیں اور کچھ نہیں ہے ،مطلب یہ ہے کہ ان کے ساتھ بھی اگر تبلیغ عام کا طریقہ اختیارکرکے ان میں بھی استفاضہ اور عمومیت کی وہی کیفیت پیداکردی جاتی جو ان چیزوں کا حال ہے جن کی تعمیل ہر مسلمان کے لیے عام حالات میں ناگزیر ہے تو پھر ان کے مطالبے کا رنگ بھی وہی شدت اختیارکرلیتا جو شارع علیہ السلام کا مقصود نہ تھا،الجصاص لکھتے ہیں کہ خبر احاد ہونا ان کا ،یہی دلیل اس بات کی ہے کہ :واما مالیس بفرض فھم مخیرون فی ان یفعلوا ما شاوا منہ وانما الخلاف بین الفقھاءفیہ فی الافضل منہ۔[320] " مسلمانوں کو ان امور کے متعلق اختیار ہے کہ جو چاہیں کریں(یعنی ترک وفعل کا اختیارہے) فقہاءمیں ان کے متعلق اختلاف جو کچھ ہے وہ افضلیت میں ہے یعنی کرنا افضل ہے یانہ کرنا۔"[321]

مولانا مناظر حسن گیلانی ان روایات کے بارے میں کہ جن میں فقہاءکے مابین اختلاف پایاجاتاہے،امام ابو بکر جصاص کے حوالہ سے ان کا محمل ذکر کرتے ہیں :

انما الخلاف بین الفقھاءفی الافضل منھا۔[322] "فقہاءکا اختلاف ان امور میں صرف اس حد تک ہے کہ افضل اور بہتر کیاہے۔"علامہ نے اس کے بعد لکھاہے:فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فیہ من طریق الاحاد۔[323] " ان امور کی اسی خصوصیت ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ

---

[318]۔۔الجصاص ،احکام القرآن،1/252۔

[319]۔۔الرسالۃ، 369۔

[320]۔۔الجصاص،احکام القرآن،1/253۔

[321]۔۔مقدمہ تدوین فقہ۔101۔

[322]۔۔الجصاص،حکام القرآن،1/253۔

[323]۔۔حوالہ بالا۔

اللہعلیه وسلم توقیفهم علی الافضل مما خیرهم فیه۔[324] " جن چیزوں میں مسلمانوں کواس قسم کا اختیار دیاگیاہو،ان میں افضل اور بہتر کیاہے؟"ان سے الکافة(یعنی عامة الناس)کو مطلع کرنا پیغمبر کے لیے ضروری نہیں ہے۔"[325]

حاصل بحث

امام شافعی کے نزدیک "خبر عامہ" سے مرادوہ روایات ہیں جو عام ہیں، اتنی معروف ہو چکی ہوں کہ جن کے جھٹلانے کا احتمال نہ ہو، گویا کہ یہ خبر متواتر کے حکم میں ہے،اور "خبر خاصہ" سے مرادوہ روایات جو خاص افراد ہی سے ملی ہوں، جن کو ہم خبر واحد کہتے ہیں۔

[324] ۔۔الجصاص،حکام القرآن،1/253۔

[325] ۔۔ملخص:گیلانی،مناظر احسن،سید،مولانا،مقدمہ تدوین فقہ۔98۔۔۔101۔

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مرسل روایت اس وقت تک حجت نہیں جب تک کہ کسی دوسرے طریق سے اس کا اتصال ثابت نہیں ہو جاتا، جیسا کہ امام بزدوی شافعیہ کا مراسیل کی حجیت کا اصول اس طرح تحریر کرتے ہیں:

وقال الشافعی رحمه الله لایقبل المرسل الا ان یثبت اتصاله من وجه اٰخر۔[326]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا مرسل روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا البتہ اگر کسی دوسری روایت سے اس کا اتصال ثابت ہو جائے تو پھر قبول کی جائے گی۔"

اوراسی طرح اصول السرخسی میں ہے کہ مرسل روایت اس وقت تک حجت نہیں جب تک کہ اس کسی آیت، حدیث مشہور یا اسلاف کے عمل مشہور یا کسی دوسرے طریق سے اس کا اتصال ثابت نہیں ہو جاتا، جیسا کہ رقمطراز ہیں:

فأما مراسیل القرن الثانی والثالث حجة فی قول علمائنا رحمهم الله.وقال الشافعی لا یکون حجة إلا إذا تأید بآیة أو سنة مشهورة، أو اشتهر العمل به من السلف، أو اتصل من وجه آخر.قال: ولهذا جعلت مراسیل سعید بن المسیب حجة لانی اتبعتهافوجدتها مسانید.[327]

"دوسرے اور تیسرے قرن کی مرسل روایات ہمارے (حنفیہ کے) علماء رحمہم اللہ کے نزدیک حجت ہیں، اورامام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ مراسیل اس وقت تک حجت نہیں ہیں جب تک کہ ان کے ساتھ کسی آیت یا سنت مشہورہ کی تائید نہ ہو جائے یا سلف میں اس کے ساتھ عمل مشہور ہو گیا ہو، یا کسی دوسرے طریق سے اتصال ہو جائے، اسی وجہ سے سعید بن مسیب کی مراسیل حجت ہیں، کیونکہ میں نے ان کو تلاش کیا تو ان کی مسانید مل گئیں۔"

گویا کہ اسی وجہ سے سعید بن مسیب کی مراسیل حجت ہیں، کیونکہ ان میں مرسل روایت کی حجیت کی شرائط پائی گئیں ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل روایت اس وقت تک حجت نہیں جب تک کہ اس کسی آیت، حدیث مشہور یا اسلاف کے عمل مشہور یا کسی دوسرے طریق سے اس کا اتصال ثابت نہیں ہو جاتا۔ ان کے نزدیک سعید بن مسیب کی مراسیل مسند ہونے کی وجہ سے قابل حجت ہیں۔

---

[326] ـ ـ اصول البزدوی، 171ـ

[327] ـ ـ اصول السرخسی، 1/360ـ

شافعیہ کی کتب اصول کے مراسیل کا قانون

امام شافعی کے نزدیک منقطع اور مرسل حدیث متحد المعنی ہے، اگرچہ بعد والے محدثین نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک مرسل روایات مطلق طور پر حجت نہیں بلکہ ان شرائط کے ساتھ حجت ہیں جن کا ذکر آپ نے الرسالہ کی تحریر میں کیا ہے، جیسا کہ امام شافعی الرسالہ میں مراسیل کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

فقال فهل تقوم بالحديث المنقطع حجة على من علمه وهل يختلف المنقطع أو هو وغيره سواء قال الشافعي فقلت له المنقطع مختلف فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين فحدث حديثا منقطعا عن النبي اعتبر عليه بأمور: منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه وأن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله وهي أضعف من الاولى وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله قولا له فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله الا عن أصل يصح إن شاء الله وكذلك ان وجد عوام من أهل العلم يفتنون بمثل معنى ما روى عن النبي قال الشافعي ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسمى مجهولا ولا مرغوبا عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه ويكون إذا شرك أحدا من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن خالفه وجد حديثه أنقص كانت في هذه دلائلعلى صحة مخرج حديثه ومتى ما خالف ما وصفت أضر بحديثه حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسله قال وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله۔ ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالموتصل وذلك ان معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عن من يرغب عن الرواية عنه إذا سمى وإن بعض المنقطعات وان وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحدا من حيث لو سمى لم يقبل وأن قول بعض أصحاب النبي إذا قال برأيه لو وافقه يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ويمكن أن يكون انما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي يوافقه ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء۔ فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله فلا أعلم منهم واحدا يقبل مرسله لامور

مخرجه والآخر كثرة الاحالة كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه۔ وقد خبرت بعض من خبرت من أهل العلم فرأيتهم أتوا من خصلة وضدها۔ رأيت الرجل يقنع بيسير العلم ويريد إلا أن يكون مستفيدا إلا من جهة قد يتركه من مثلها أو أرجح فيكون من أهل التقصير في العلم ورأيت من عاب هذه السبيل ورغب في التوسع في العلم من دعاه ذلك إلى القبول عن من لو أمسك عن القبول عنه كان خيرا له ورأيت الغفلة قد تدخل على أكثرهم فيقبل عن من يرد مثله وخيرا منه ويدخل عليه فيقبل عن من يعرف ضعفه إذا وافق قولا يقوله ويرد حديث الثقة إذا خالف قولا يقوله ويدخل على بعضهم من جهات ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة فيها۔[328]

"قائل نے کہا کیا اگر کوئی شخص کسی منقطع حدیث کا علم رکھتا ہو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ اس سے حجت قائم کرے؟ کیا حدیث منقطع اور دیگر احادیث میں کوئی فرق ہے یا یہ اور دیگر احادیث برابر ہیں؟ امام شافعی نے کہا کہ منقطع کے درجات مختلف ہیں۔ چنانچہ تابعین میں سے جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی صحابی کا مشاہدہ کیا، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی حدیث منقطع طریقہ سے روایت کی تو اس راوی کے حق میں چند باتوں کا لحاظ کرنا ہو گا: ان باتوں میں یہ ہے کہ جس حدیث کو اس نے مرسل روایت کیا ہے اس میں غور کیا جائے گا اگر دیگر ثقات حفاظ حدیث نے اپنی مستند روایات سے اس مضمون کو اسی کی طرح روایت کیا ہے، اور اس طرح وہ اس روایت میں اس راوی کے شریک ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ راوی صحیح الحفظ تھا، اور حدیث کو قبول کرنے والے کا فعل بھی صحیح تھا۔ لیکن اگر اس کسی حدیث میں مستند طور پر روایت کرنے والے راویان شریک نہ ہوں بلکہ وہ اس کے روایت کرنے میں منفرد ہوں، تو اس کی حدیث منفرد قبول کی جائے گی، لیکن یہاں یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا کسی دوسرے راوی نے جو سابقہ حضرات کے درجے کا تو نہ ہو لیکن مقبول الحدیث ہو، اس نے حدیث کو روایت کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ اس کی مرسل حدیث قوی ہے لیکن پہلی صورت کے مقابلہ میں اس کا درجہ کم ہو گا۔ اگر یہ شکل بھی نہ ہو تو پھر یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اصحاب سے ان کا اپنا قول اس کے مطابق مروی ہے یا نہیں؟ اگر ایسا کوئی قول پایا گیا جو اس کی اس حدیث کے موافق ہو جس کو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے روایت کیا ہے، تو یہ

---

[328] ۔ الرسالة، 461۔471۔

طرح جب عام اہل علم اس کی روایت کے موافق فتویٰ دیتے ہوئے پائے جائیں، (تو اس کی مرسل کی تقویت کا باعث ہو جائے گا)، امام شافعی نے کہا کہ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس راوی سے جس شخص نے روایت کیا ہے وہ راوی جب کسی حدیث میں اپنے شیخ کا نام لیتا ہے تو کسی مجہول الحال یا غیر مقبول شخص کا نام تو نہیں لیتا، (اگر نہیں لیتا تو) اس سے اس بات پر استدلال ہو جائے گا کہ اس کی روایت صحیح ہے۔ اور یہ شخص ایسا سمجھا جائے گا کہ جیسے حفاظ حدیث میں سے کوئی راوی اس کی موافقت میں شریک ہو گیا ہو، کیونکہ اگر اس کے مخالف ہوا تو پھر اس کی حدیث بالکل ناقص ہو جائے گی یہ وہ دلائل ہیں جس سے اس کی حدیث کی صحت کا مخرج معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اس (منقطع روایت کرنے والے کی) روایت ان وجوہ کے بغیر جو میں نے بیان کی ہیں، مخالف ہوئی تو پھر یہ روایت اس قابل نہ ہو گی کہ اس کو قبول کیا جائے، کہالہٰذا جب اس کی مرسل کے سلسلہ میں اس کی صحت کے وہ دلائل موجود ہوں جو میں نے بیان کیے تو میرے نزدیک پسندیدہ یہی ہے کہ اس کی مرسل حدیث کو ہم قبول کر لیں۔ اور ہم یہ نہیں کر سکتے کہ صرف متصل حدیث کے ذریعے حجت کے قائم ہونے کو موقوف خیال کر لیں، کیونکہ حدیث منقطع کے انقطاع کی علت پوشیدہ ہوتی ہے، ایک احتمال یہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسے شخص سے روایت کیا ہو کہ اگر اس کا نام ذکر کر دیتا تو ایسے راویوں میں سے ہوتا کہ جس کی روایت قبول کرنے سے محدثین احتراز کرتے تھے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض منقطع روایت کی اگرچہ دوسری منقطع روایت سے تائید ہو جاتی ہے، لیکن احتمال ہوتا ہے کہ یہ دوسری روایت بھی مخرج کے اعتبار سے پہلی کے ساتھ متحد ہوں، یعنی اس میں جس راوی کو چھوڑا گیا ہے وہ بھی غیر مقبول قسم کا راوی ہو، اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ کا اپنا ذاتی قول اس کے موافق ہو، اگر ایسا ہوا تو یہ اس مرسل حدیث کے مخرج کی صحت کی قوی دلیل ہوتی ہے بشرطیکہ اس میں غور و فکر سے کام لیا گیا ہو، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ مرسل روایت کرنے والے نے یہ غلطی کی ہو کہ جس راوی کو اس نے ترک کیا ہے وہ غیر مقبول تھا، لیکن کسی صحابی کا قول روایت کرنے والے نے اپنی مروی حدیث کے موافق سن کر حدیث منقطع کر کے روایت کر دی، (یہ خیال کر کے کہ صحابی کا قول اس کی روایت کی تائید کرتا ہے اگرچہ متروک راوی غیر مقبول الحدیث ہے) اور یہی احتمال اس وقت قائم ہوتا ہے جب کہ اس کی روایت کی موافقت کسی فقیہہ کے قول سے ہوتی ہو، لیکن ان کبار تابعین کے بعد کہ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا مشاہدہ کثرت سے کیا تھا، جو

بھی ان کی مرسل حدیث کو قبول کیا ہو، ان چند امور کی وجہ سے (جن کو اب ذکر کرتا ہوں) ایک تو یہ کہ یہ حضرات جس سے روایت کرتے تھے اس کے سلسلے میں بہت چشم پوشی اختیار کرتے تھے، دوسرے یہ کہ ان کی روایت کے متعلق ایسے دلائل پائے گئے ہیں جو اس کے مخرج کے ضعیف ہونے پر دلالت کرتے ہیں، تیسرے یہ کہ (ایسا طرز اختیار کرتے ہیں) جس سے راوی کے بارے میں وہم اور ضعف پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ میں خود بعض ایسے اہل علم کو جانتا ہوں کہ جن میں ایک خصلت ہوتی اور پھر اس کی ضد بھی ان میں موجود ہوتی۔ ایسے شخص کو بھی دیکھا ہے کہ جس نے تھوڑے علم پر ہی قناعت کر لی اور یہ ارادہ کیا کہ صرف اسی قدر سے وہ مستفید ہو جائے گا حالانکہ اتنے علم والا متروک ہوتا ہے، یا اس کا ترک کر دینا زیادہ بہتر ہوتا، لہٰذا اس خیال کے پیش نظر علم میں قاصر رہ گیا، اور ایسے شخص کو بھی دیکھا کہ جس نے علم کی توسیع کی خواہش رکھی اور تقصیر علم کو عیب تصور کیا، اور ایسے افراد سے قبول کر لیا کہ اگر ان سے حدیث کو قبول نہ کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا۔ بہت سے محدثین کو میں نے دیکھا کہ ان میں غفلت کا مادہ تھا، اور ایسے راوی سے قبول کر لیتے کہ اس کی بھی اور اس سے بہتر (راوی) کی بھی حدیث قابل رد ہوتی۔ اور یہ مداخلت یہاں تک پہنچ جاتی کہ اس کو راوی کا ضعف معلوم ہوتا، لیکن اپنے قول کے موافق ہونے کی وجہ سے اس کی حدیث کو قبول کر لیتا، اور اس کے مقابلے میں ایک ثقہ راوی کی حدیث کو اپنے قول کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیتا۔ اور دیگر محدثین پر مختلف قسم کے (جذبات کی) دخل اندازیاں تھیں۔ اور جو بھی ہوشمندی اور علمی بصیرت سے غور کرے گا وہ کبار تابعین کے بعد والے افراد کی مرسل کو قبول کرتے ہوئے وحشت محسوس کرے گا، جس کے دلائل بالکل واضح ہیں۔"

حاصل یہ ہے کہ الرسالہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک منقطع اور مرسل حدیث متحد المعنی ہے، اگرچہ بعد والے محدثین نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک مرسل روایات مطلق طور پر حجت نہیں بلکہ ان شرائط کے ساتھ حجت ہیں جن کا ذکر آپ نے الرسالہ کی تحریر میں کیا ہے ان شرائط کی طرف حنفیہ نے اپنی کتب اصول میں اشارہ کیا ہے۔ اور جہاں امام شافعی مراسیل کو حجیت نہیں مانتے وہاں بعض ایسی وجوہات حائل ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے اس مرسل روایت پر اعتماد نہیں رہتا۔

آمدی الاحکام میں وہی تفصیل ذکر کرتے ہیں جس کا حنفیہ نے ذکر کیا اس کے بعد مختار قول یہ تحریر کرتے ہیں:

والمختار قبول مراسیل العدل مطلقا، ودلیله الاجماع والمعقول۔[329]

---

[329]۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 2/149۔

ہے۔"

گویا کہ مختار قول کے مطابق عادل کی مرسل روایت قبول ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے مراسیل کی حجیت کا اصول

امام نووی المجموع میں امام شافعی کی مرسل حدیث کے بارے اصول کی شرائط تحریر کرتے ہیں:

واحتج الشافعی والاصحاب أیضا بحدیث نافع (أن ابن عمر کان یبعث بزکاۃ الفطر الذین یقبلونها وکانوا یعطون قبل الفطر بیوم أو یومین)[330] رواہ البخاری قال الترمذی[331] وذهب أکثر اهل العلم إلی جواز تعجیل الزکاۃ إذا عرفت هذا حصل الاستدلال علی جواز التعجیل من مجموع ما ذکرنا وقد قدمنا فی أول هذا الشرح أن الشافعی یحتج بالحدیث المرسل إذا اعتضد باحد أربعة أمور وهی ان یسند من جهة أخری أو یرسل أو یقول بعض الصحابة أو اکثر العلماء به فمتی وجد واحد من هذه الاربعة جاز الاحتجاج به وقد وجد فی هذا الحدیث المذکور عن علی رضی الله عنه الامور الاربعة فانه روی فی الصحیحین معناہ من حدیث أبی هریرۃ السابق و روی هو أیضا مرسلا ومتصلا کما سبق وقال به من الصحابة ابن عمر وقال به اکثر العلماء کما نقله الترمذی فحصلت الدلائل المتظاهرۃ علی صحة الاحتجاج به والله اعلم۔[332]

"امام شافعی اور علماء شافعیہ بھی نافع کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، "بے شک عبد اللہ بن عمران لوگوں کو جو لوگوں سے صدقۃ الفطر وصول کرتے تھے اور وہ ایک یا دودن قبل ہی دے دیتے تھے" اس کو امام بخاری نے روایت کیا، امام ترمذی نے کہا اکثر اہل علم کے نزدیک زکوٰۃ کو وقت سے پہلے ادا کر دینا جائز ہے، جب یہ معلوم ہو گیا تو اس سے یہ استدلال حاصل ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ وہ تمام (قابل زکوٰۃ مال) سے زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے، اور ہم نے اس شرح کے آغاز میں اس کا ذکر کر دیا، امام شافعی حدیث مرسل سے استدلال کرتے ہیں جبکہ وہ چار امور (شرائط) میں سے کسی ایک پر ہوں، ایک یہ کہ وہ کسی دوسری سند سے بھی ہو، دوسرا یہ کہ اس کو مرسل بیان کیا گیا ہو، تیسرا یہ کہ وہ بعض صحابہ نے بھی راویت کی ہو، چوتھا یہ کہ اس پر اکثر علماء ہوں، پس جب

---

[330]۔۔البخاری، الجامع الصحیح، باب صدقة الفطر علی الحر والمملوک، حدیث2، 1511/131۔

[331]۔۔الترمذی، السنن، حدیث3، 678/38، 37۔

[332]۔۔المجموع شرح المهذب، 6/114۔

مذکور میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے چاروں امور بھی پائے گئے ہیں، پس سابق میں یہ صحیح بخاری و مسلم میں حضرت ابوہریرہ کے حوالے سے بھی ہے، یہ روایت مرسل اور متصل بھی مروی ہے، اور اس کو صحابہ میں سے عبداللہ بن عمر بھی روایت کرتے ہیں، اور جیسا کہ امام ترمذی نے نقل کیا کہ اس روایت کو اکثر علماء نے بیان کیا ہے، پس مرسل روایت سے استدلال کے صحیح ہونے کے دلائل بالکل واضح طور پر حاصل ہوگئے۔ اور اللہ ہی سب سے زیادہ علم والا ہے۔"

گویا کہ امام شافعی حدیث مرسل سے استدلال کرتے ہیں اور اس کے لیے چار شرائط میں سے کوئی بھی موجود ہوں تو وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں، جن کی وضاحت حاصل بحث میں موجود ہے۔

کیکلدی شافعی جامع التحصیل میں نقل کرتے ہیں جس کو جامع التحصیل فی احکام المراسیل میں مولف امام شافعی کی عبارات سے ماخوذ تفصیلی بحث کے بعد اس طرح تحریر کرتے ہیں:

إن اعتضد المرسل بشیء من تلك الوجوه التی ذکرها الشافعی قبل وإلا فلا وذلك مختص بمراسیل کبار التابعین دون متأخریهم وعاشرها أنه لا فرق فی هذا الحکم بین کبار التابعین وصغارهم فکل من اعتضد مرسله بشیء من ذلك كان مقبولا وهو محتمل أن یکون مراد الشافعی بقوله کما تقدم فی الجمع بین کلامیه ویحتمل أنه أراد الوجه الذی قبله۔[333]

"نواں نمبر یہ کہ اگر مرسل ان صورتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی مضبوط ہو جائے جن کا امام شافعی نے ذکر کیا ہے تو وہ قبول ہوگی وگرنہ نہیں، اور یہ بات کبار تابعین کی مراسیل کے ساتھ مخصوص ہے متاخرین کے ساتھ نہیں۔ دسویں صورت یہ ہے کہ کبار تابعین اور صغار تابعین میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کوئی بھی مرسل روایت جب وہ ان مذکور شرائط میں سے کسی کے مطابق ہو جائے گی تو قبول کرلی جائے گی، اور امام شافعی کے قول سے اس قول کا احتمال بھی ملتا ہے جیسا کہ ماقبل میں دونوں کلاموں کو جمع کیا گیا اور یہ احتمال بھی ہے جو کہ اس سے پہلے نویں نمبر میں ذکر کیا ہے۔"

اسی طرح امام شافعی کے کلام کے حاصل کے بارے مقدمات الکوثری میں علامہ زاہد الکوثری رقمطراز ہیں:

یری الحنفیة قبول الخبر المرسل اذا کان مرسله ثقة کالخبر المسند وعلیه جرت جمهرة فقهاء الامة من الصحابة والتابعین وتابعیهم الی راس مائتین ،ولا شك ان اغفال الاخذ بالمرسل

---

[333] ۔۔ کیکلدی، ابوسعید بن خلیل، علائی، جامع التحصیل فی احکام المراسیل، تحقیق: حمدی عبدالمجید سلفی، عالم الکتب، بیروت، لبنان، ط دوم، 1407ھ، 1987ء۔49۔

اهل مكة المتداولة بين العلم بالحديث ،واما المراسيل فقدكان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوری ومالك بن انس والاوزاعی حتى جاء الشافعی فتكلم فيه۔ وقال محمد بن جرير الطبری :لم يزل الناس على العمل بالمرسل وقبوله حتى حدث بعد المئتين القول برده كما فی احكام المراسيل للصلاح العلائی ۔۔۔۔۔۔۔فاذن ليست المسئلة مسئلة اسناد وارسال بل هی مسئلة الثقة بالراوی۔[335]

"حنفیہ کے نزدیک خبر مرسل جب اس کا ارسال کرنے والا(روای) ثقہ ہو تو وہ قبول کی جاتی ہے جیسا کہ خبر مسند قبول کی جاتی ہے،اور یہ مذہب امت کے جمہور فقہاء، صحابہ ، تابعین اور دو سو سال تک تبع تابعین کا ہے،اس میں کوئی شک نہیں مرسل روایت خاص طور پر کبار تابعین کی مراسیل سے استدلال سے غفلت سے سنت کے ایک حصے کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ابوداؤد صاحب السنن نے اہل مکہ کی طرف اپنے ایک خط جو کہ حدیث کے علم والوں میں متداول ہے میں کہا ہے کہ بہرحال مراسیل سے متقدمین علماء نے استدلال کیا مثال کے طور پر سفیان ثوری،مالک بن انس اور اوزاعی ہیں، یہاں تک کہ امام شافعی آئے اور انہوں نے اس میں کلام کیا۔ محمد بن جریر طبری نے کہا لوگ مرسل روایت پر عمل اور اسے قبول کرتے رہے یہاں تک کہ دو سو سال کے بعد اس کے رد کے قول ہوئے جیسا کہ صلاح الدین علائی کیکلدی نے جامع التحصیل فی احکام المراسیل میں ذکر کیا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ پس مراسیل میں اسناد یا ارسال کا مسئلہ نہیں بلکہ راوی کے ثقہ ہونے کا مسئلہ ہے۔"

علامہ زاہد الکوثری مراسیل کا ایک پس منظر بیان کرنے کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کے حوالے سے مراسیل کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں:

والشافعی لما رد المرسل وخالف من تقدمه اضطربت اقواله ،فمرة قال :انه ليس بحجة مطلقاالا مراسيل ابن المسيب،ثم اضطر الى رد مراسيل ابن المسيب نفسه فی مسائل ، ذكرتهافيماعلقت على ذيول طبقات الحفاظ ثم الى الاخذ بمراسيل الأخرين ثم قال بحجية المرسل عند الاعتضاد ولذلك تعب امثال البيهقی فی التخلص من هذا الاضطراب وركبوا

---

[334]۔۔ابوداود،سليمان بن اشعث،الرسالة ابی داود الى اهل مكة فی وصف سننه،تحقيق:الدكتورمحمد بن الطفی الصباغ،المكتب الاسلامی، دمشق، بيروت،عمان،ط رابع،1417ھ،1997ء۔64۔

[335]۔۔الكوثری،زاهد،الامام(م1371ھ)،مقدمات الامام الكوثری،دارالثريا،دمشق بيروت،طبع اولیٰ 1417ھ،1997ء،297۔

السلف ،وفی موطامالك نحو ثلث مائة حديث مرسل وهذا القدر اكثر من نصف مسانيد الموطا۔[336]

"اور امام شافعی نے جب مرسل کو رد کیا، اور متقدمین کی مخالفت کی، اس طرح ان کے اقوال میں بھی اضطراب ہو گیا، پس ایک مرتبہ آپ نے کہا کہ ابن المسیب کی مراسیل کے سوا مراسیل مطلق طور پر حجت نہیں، پس آپ بعض مسائل میں ابن المسیب کی مراسیل کو رد کرنے پر مجبور ہوئے، جن کو میں نے ذیول طبقات الحفاظ میں ذکر کیا ہے، پھر آپ کا یہ قول ہوا کہ متاخرین کی مراسیل لی جاسکتی ہیں، پھر یہ قول ہوا کہ کچھ شرائط کی موجودگی میں مراسیل حجت ہیں، اس وجہ سے امام بیہقی جیسے حضرات کو اس اضطراب سے نکلنے میں کافی مشقت ہوئی، اور مشکلات کا سامنا ہوا، اور مسند شافعی میں بھی اس عام معنی کے مطابق جو سلف میں معروف ہے بہت سے مراسیل موجود ہیں، موطا امام مالک میں تین سو مراسیل موجود ہیں، اور یہ مقدار موطا کی نصف مسانید سے زیادہ ہے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں یہ اصول ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مرسل روایت اس وقت تک حجت نہیں جب تک کہ اس کسی آیت، حدیث مشہور یا اسلاف کے عمل مشہور یا کسی دوسرے طریق سے اس کا اتصال ثابت نہیں ہو جاتا۔ ان کے نزدیک سعید بن مسیب کی مراسیل مسند ہونے کی وجہ سے قابل حجت ہیں۔

الرسالہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک منقطع اور مرسل حدیث متحد المعنی ہے، اگرچہ بعد والے محدثین نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک مرسل روایات مطلق طور پر حجت نہیں البتہ ان شرائط کے ساتھ حجت ہیں جن کا ذکر آپ نے الرسالہ کی تحریر میں کیا ہے اور جہاں امام شافعی مراسیل کو حجیت نہیں مانتے وہاں وہ شرائط مفقود ہوتی ہیں جن کی وجہ سے آپ اس مرسل روایت پر اعتماد نہیں کرتے۔

صلاح الدین علائی کیکلدی نے جامع التحصیل فی احکام المراسیل میں ذکر کیا کہ مراسیل میں اسناد یا ارسال کا مسئلہ نہیں بلکہ راوی کے ثقہ ہونے کا مسئلہ ہے۔

آمدی الاحکام فی اصول الاحکام میں کہتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے مطلق طور پر عادل کی مرسل روایات قبول ہیں اور اس کی دلیل اجماع اور عقل ہے۔

---

[336] ۔مقدمات الامام الکوثری،298۔

،اس طرح ان کے اقوال میں بھی اضطراب ہو گیا۔۔۔ اس وجہ سے امام بیہقی جیسے حضرات کو اس اضطراب سے نکلنے میں کافی مشقت ہوئی، اور مشکلات کا سامنا ہوا، اور مسند شافعی میں بھی اس عام معنی کے مطابق جو سلف میں معروف ہے بہت سے مراسیل موجود ہیں، موطا امام مالک میں تین سو مراسیل موجود ہیں، اور یہ مقدار موطا کی نصف مسانید سے زیادہ ہے۔

حاصل یہ کہ مراسیل کی حجیت میں روایت کے مسند یا مرسل ہونے کا مسئلہ نہیں بلکہ راوی کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کا مسئلہ ہے جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک خبر مرسل جب اس کا ارسال کرنے والا (روای) ثقہ ہو تو وہ قبول کی جاتی ہے جیسا کہ خبر مسند قبول کی جاتی ہے، اسی طرح امام شافعی کے منہج سے بھی یہی اصول واضح ہوتا ہے، اور امت کے جمہور فقہاء، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا مذہب بھی یہی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

راوی کی جانب سے جب اس کی روایت کے خلاف اس سے روایت وارد ہو تو اس کی روایت قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارے حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول اس طرح مرقوم ہے:

واما إذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل أن يبلغه لم يكن جرحا لان الظاهر أنه تركه بالحديث إحسانا للظن به واما إذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فإن ذلك جرح فيه لأن ذلك إن كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وإن كان خلافه باطلا فقد سقط به روايته إلا أن يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين إن شاء الله تعالى وإذا لم يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لأنه حجة في الأصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فهو[337] باطل ثم إنها زوجت[338] بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في[339] رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح۔۔۔۔۔۔۔۔۔ فقال الشافعي رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لأن الامتناع حرام مثل العمل بخلافه۔[340]

"جب راوی نے اپنی روایت کے خلاف عمل کیا، تو اگر وہ روایت حدیث سے قبل کیا تھا اور اس روایت کے اس کو پہنچنے سے پہلے کیا تھا، تو یہ جرح نہیں ہو گی، کیونکہ ظاہر طور پر حسن ظن یہی ہے کہ اس راوی نے حدیث کی وجہ سے وہ عمل ترک کر دیا، لیکن اگر اس نے روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کیا جو کہ یقینی طور پر اس سے مختلف تھا، تو اس میں جرح ہو گی، کیونکہ اگر یہ صحیح تھا تو اس سے استدلال کرنا باطل ہے، اگر اس کا خلاف باطل ہو (یعنی حدیث میں لاپرواہی، سستی اور غفلت

---

337 ۔۔ ابو داؤد، السنن، سلیمان بن اشعث، کتاب النکاح، باب فی الولی، تحقیق، محمد بن صالح الراجحی، بیت الافکار الدولیہ، الریاض، 1420ھ، حدیث 2083، ص 237۔

338 ۔۔ السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب النکاح، باب لا نکاح الا بولی، حدیث 14024، 7/112۔

339 ۔۔ احمد بن حنبل، المسند، عبد اللہ بن عمر، حدیث 5279، 2/211

340 ۔۔ اصول البزدوی، 193۔

عمل کیا گیا جس کا حدیث احتمال رکھتی ہے جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے، اور جب اس کی تاریخ معلوم نہ ہو تو اس سے استدلال ساقط نہیں ہو گا، کیونکہ یہ اصل میں حجت ہے اور شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہو گی، یہ ایسے ہے جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا" جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ باطل ہے"۔ پھر آپ رضی اللہ عنہا نے عبد الرحمٰن کی بیٹی کا نکاح کیا جبکہ عبد الرحمٰن غائب تھا۔ اور یہ روایت کے بعد کا واقعہ ہے، اس لیے حجت نہیں ہے، اور جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث رکوع میں رفع یدین کے بارے میں ہے وہ مجاہد کی روایت سے ساقط ہو گئی انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن عمر کی صحبت میں کئی سال رہا، میں نے ان کو تکبیر تحریمہ کے سوا کسی دوسرے مقام پر رفع یدین کرتے نہیں دیکھا۔۔۔۔۔۔۔۔۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا راوی کے کسی قول یا تخصیص کی وجہ سے حدیث کے عموم کو ترک نہیں کیا جائے گا، اور اس (صحیح حدیث) پر عمل کرنے سے رکنا ایسا ہے جیسا کہ اس کے خلاف پر عمل کرنے سے رکنا (یعنی صحیح حدیث پر عمل نہ کرنا) ہے، کیونکہ عمل سے رکنا حرام ہے جیسا کہ اس کے خلاف پر عمل کرنا۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے حوالے سے یہ اصول معلوم ہوا کہ جب حدیث صحیح ہو تو راوی کے قول یا تخصیص کی وجہ سے اس کا عموم ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کا عموم باقی رہے گا، اس حدیث پر عمل ہو گا اگر عمل ترک کر دیا تو یہ ایسا ہو گا جیسا کہ اس صحیح حدیث کے خلاف عمل کیا ہو۔

شافعیہ کی کتب اصول سے راوی کی جانب سے نکیر واقع ہونے کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول سے راوی کی جانب سے نکیر واقع ہونے کی صورت میں اس کی روایت کے قبول کرنے کے بارے میں علامہ زرکشی البحر المحیط میں امام غزالی اور امام الحرمین کے حوالے سے یہ تحریر کرتے ہیں:

مسألة رد الحديث بعمل الراوي بخلافه ولا يضر عمل الراوي بخلافه خلافا لجمهور الحنفية وبعض المالكية حيث قدموا رأيه على روايته ولذلك لم يوجبوا التسبيع بخبر أبي هريرة في ولوغ الكلب لمخالفته إياه۔۔۔۔۔۔۔ وقال الغزالي في المنخول: إن أمكن حمل مذهبه على تقدمه على الرواية أو على نسيانه فعل ذلك جمعا بين قبول الحديث وإحسان الظن وإن نقل مقيدا أنه خالف الحديث مع علمه به فالحديث متروك ولو نقل مذهبه مطلقا فلا يترك لاحتمال النسيان نعم يرجح عليه حديث يوافقه مذهب الراوي ۔ وقال إمام الحرمين :إذا روى خبرا

والتعلق بالأفضل۔[341]

"راوی کا اپنی حدیث کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے اس حدیث کو رد کرنے کا مسئلہ: راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہونا مضر نہیں ہے، جبکہ جمہور حنفیہ، اور بعض مالکیہ کا اختلاف ہے کہ وہ حضرات اس راوی کی رائے کو اس کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں، اسی وجہ سے ابوہریرہ کی روایت کے ذریعے کتے کے برتن کو چاٹنے کے مسئلہ میں اس برتن کو پاک کرنے میں ابوہریرہ کی روایت کے ذریعے سات مرتبہ دھونے کو واجب قرار نہیں دیتے، کیونکہ روایت رائے کے خلاف ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اور امام غزالی نے منخول میں کہا اگر ممکن ہو کہ راوی کے مذہب کو اس کی روایت سے متقدم ہونے پر محمول کیا جائے گا یا اس کے نسیان پر محمول کیا جائے تو ایسا کیا جائے تا کہ حدیث کو قبول کرنا اور راوی کے بارے حسن ظن دونوں احتمالات کو جمع کیا جاسکے۔ اور اگر اس نے اس قید کے ساتھ نقل کیا کہ اس نے اس مسئلہ کے علم کے باوجود حدیث کی مخالفت کی ہے تو حدیث متروک ہو گی، اور اگر اس کا مذہب مطلق طور پر نقل کیا گیا تو نسیان کے احتمال کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا ہاں البتہ اس پر حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو راوی کے مذہب کے موافق ہو گی، امام الحرمین نے کہا کہ جب راوی نے ایک حدیث روایت کی جو کہ حرج کو دور کرنے کا تقاضا کرتی ہے پھر ہم نے اس میں دیکھا کہ اس سے حرج واقع ہو رہا ہے، تو اس روایت سے استدلال کریں گے اور اس راوی کے عمل کو تقویٰ اور افضلیت پر محمول کریں گے۔"

حاصل یہ کہ شافعیہ کی کتب اصول میں راوی کا اپنی حدیث کے خلاف عمل کرنے کے اصول کا حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہونا اس حدیث کو مضر نہیں ہے، جیسا کہا امام غزالی نے کہا اگر ممکن ہو کہ راوی کے مذہب کو اس کی روایت سے متقدم ہونے پر محمول کیا جائے گا یا اس کے نسیان پر محمول کیا جائے تو ایسا کیا جائے تا کہ حدیث کو قبول کرنا اور راوی کے بارے حسن ظن دونوں احتمالات کو جمع کیا جاسکے۔ اور اگر اس نے اس قید کے ساتھ نقل کیا کہ اس نے اس مسئلہ کے علم کے باوجود حدیث کی مخالفت کی ہے تو حدیث متروک ہو گی، اور اگر اس کا مذہب مطلق طور پر نقل کیا گیا تو نسیان کے احتمال کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا ہاں البتہ اس پر حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو راوی کے مذہب کے موافق ہو گی، امام الحرمین نے کہا کہ جب راوی نے ایک حدیث روایت کی جو کہ حرج کو دور کرنے کا تقاضا کرتی ہے لیکن پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے حرج واقع ہو رہا ہے، تو وہ روایت قابل استدلال ہو گی البتہ اس راوی کے عمل کو تقویٰ اور افضلیت پر محمول کریں گے۔

---

[341]۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ 4/346۔

الراوی لحدیث عام ،إذا فعل فعلا یقتضی تخصیص العموم الذی رواہ، أو أفتی بما یقتضی ذلك ،فهل یؤخذ به لکونه قد اطلع علی الحدیث، فلو لم یخالفه لدلیل وإلا کان قدحا فیه، أو لا نأخذ بذلك لأنه ربما خالف لما ظنه دلیلا ولیس بدلیل؟ فیه مذهبان الصحیح عند الإمام والآمدی، واتباعهما: الثانی فمن فروعه: قتل المرأۃ إذا ارتدت فإن قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوہ یقتضی بعمومه قتلها لکن راویه هو ابن عباس ومذهبه أن المرتدۃ لا تقتل بل تحبس کما یقوله أبوحنیفة ومذهبنا قتلها لما تقدم۔[342]

"عام حدیث کے راوی نے جب کوئی ایسا کام کیا جو اس کی روایت کردہ حدیث سے تخصیص کا تقاضا کرتا ہے یا اس نے ایسا فتویٰ دیا جو اس تخصیص کا تقاضا کرتا ہے، توکیا اس سے استدلال کیا جائے گا اس بناپر کہ وہ راوی حدیث سے باخبر تھا، اور اس نے کسی دلیل سے اس حدیث کی مخالفت بھی نہیں کی وگرنہ اس میں جرح ہوگی۔ یا ہم اس سے استدلال نہیں کریں گے کیونکہ کبھی جس کو دلیل گمان کیا گیا اس کی مخالفت ہوتی ہے، حالانکہ وہ دلیل نہیں ہوتی ؟۔ پس اس میں دو مذہب ہیں: پس صحیح قول امام فخر الدین رازی کے نزدیک ہے ،اور امام آمدی اور ان کے متبعین کے نزدیک دوسرا قول ہے۔ پس فروعات میں ہے: عورت نے قتل کیا جبکہ وہ مرتد ہوگئی، پس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے اپنا دین بدل دیا تو اس کو قتل کردو، یہ روایت اپنے عموم کی وجہ سے اس مرتدہ کے قتل کا تقاضا کررہی ہے، لیکن اس روایت کے راوی حضرت عبداللہ بن عباس ہیں اور ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتدہ کو قتل نہیں بلکہ قید کیا جائے گا، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے، اور ہمارا مذہب اس کے قتل کرنے کا ہے جیسا کہ اس سے پہلے گزرچکا ہے۔"

گویا کہ امام فخر الدین رازی کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، اور اسی قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے راوی کی جانب سے نکیر واقع ہونے کا اصول

مبحوث عنہا اصول کے حوالے سے امام نووی المجموع میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے مستنبط بہت سے فوائد کا ذکر کررہے ہیں، جن میں اس حدیث کے حکم کے عموم کی طرف بھی اشارہ کررہے ہیں:

وروت عائشة رضی اللہ عنها أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: أیما امرأۃ نکحت نفسها بغیر إذن ولیها.. فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل[343]۔۔۔۔۔۔۔إذا ثبت هذا:

---

[342]۔۔ التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، 413۔

[343]۔۔ ابو داؤد، السنن، سلیمان بن اشعث، کتاب النکاح، باب فی الولی، حدیث 2083، ص 237۔

أبطل نكاحها بغير إذنه. الثانية: أن الولاية ثابتة على جميع النساء، لأن لفظة: (أي) من حروف العموم. الثالثة: أن الصلة جائزة في الكلام، لقوله: (أيما) ومعناه: أي امرأة. الرابعة: أن للولي أن يوكل في عقد النكاح. الخامسة: أن مطلق النكاح في الشريعة ينصرف إلى العقد، لأن المعنى: أيما امرأة عقدت۔[344]

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی بھی عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر بذات خود نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے۔۔۔۔۔ جب یہ ثابت ہو گیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہمارے علماء شافعیہ نے بہت سے فوائد مستنبط کیے ہیں: پہلا: ولی کو اس عورت کے بضع میں اس لحاظ سے شرکت ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کئے گئے نکاح کو وہ باطل کر سکتا ہے۔ دوسرا: تمام عورتوں پر ولایت کا حاصل ہونا، کیونکہ "کوئی سی بھی "کا لفظ عموم کے حروف میں سے ہے۔ تیسرا: کلام میں صلہ جائز ہے، جیسا کہ "ایما" کے لفظ سے کہ کوئی سی بھی عورت کے معنی میں ہے۔ چوتھا: ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ عقد نکاح میں وکیل بنا سکتا ہے۔ پانچواں: شریعت میں مطلق نکاح سے عقد مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ معنی ہے اس جملے کہ کا کہ "کسی بھی عورت نے عقد کیا۔"

حاصل یہ کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حدیث کے عموم پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ درج بالا فوائد میں حدیث سے تعمیم کے کلمات پر دلالت کی گئی ہے۔

اس کے مقابلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری حدیث ہے جس میں آپ نے خود حفصہ بنت عبد الرحمٰن کا نکاح کرایا جبکہ حفصہ کے ولی عبد الرحمٰن موجود نہ تھے، فتح الباری شرح صحیح بخاری میں اس روایت یہ توجیہہ اس طرح کی ہے:

وأجيب بأنه لم يرد في الخبر التصريح بأنها باشرت العقد فقد يحتمل أن تكون البنت المذكورة ثيبا ودعت إلى كفء وابوها غائب فانتقلت الولاية إلى الولي الأبعد أو إلى السلطان۔[345]

"اس کا یہ جواب دیا گیا کہ روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ انہوں خود عقد میں شریک تھیں، پس یہ احتمال بھی ہے کہ وہ لڑکی جس کا ذکر کیا گیا ہو سکتا ہے کہ وہ ثیبہ ہو، اور کفوء میں نکاح کی دعوت ہو، چونکہ اس کا باپ غائب تھا، تو ولایت دور والے ولی یا سلطان کو منتقل ہو گئی۔"

---

[344] ۔ المجموع شرح المهذب، 17/245۔

[345] ۔ العسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، حافظ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تحقیق: عبد الرحمٰن ناصر، مکتبہ دار طیبہ، الریاض، ط اولیٰ، 1426ھ، 2005ء۔ 11/447۔

حنفی کتب اصول سے امام شافعی کا یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ جب حدیث صحیح ہو تو راوی کے قول یا تخصیص کی وجہ سے اس حدیث کا عموم ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کا عموم باقی رہے گا اور اس حدیث پر عمل ہو گا اگر عمل ترک کر دیا تو یہ ایسا ہو گا جیسا کہ اس صحیح حدیث کے خلاف عمل کیا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ شافعیہ اصولیین کے نزدیک راوی کا عمل حدیث کے خلاف ہونا اس حدیث کو مضر نہیں ہے، جیسا کہ امام غزالی نے کہا اگر ممکن ہو تو راوی کے مذہب کو اس کی روایت سے متقدم ہونے پر محمول کیا جائے گا یا اس کے نسیان پر محمول کیا جائے تا کہ جہاں ایک طرف حدیث کو قبول کیا جائے گا اور دوسری طرف راوی کے بارے حسن ظن قائم ہو گا، اس طرح دونوں احتمالات کو جمع کیا جا سکے گا۔ اور اگر راوی نے اس وضاحت کے ساتھ اپنی مروی حدیث کے خلاف عمل کیا کہ اس نے اس سے قبل ایسی حدیث روایت کی ہے جو اس کے عمل کے خلاف ہے تو حدیث متروک ہو گی۔ الخ۔

شافعیہ کی فروعات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عام روایت "جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے" کے خلاف ان کے عمل "عبد الرحمٰن کی بیٹی کا اس کے ولی کی عدم موجودگی میں نکاح کرایا" کے بارے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ توجیہہ کی ہے کہ روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آپ خود عقد نکاح میں شریک تھیں، پس یہ احتمال بھی ہے کہ وہ لڑکی جس کا ذکر کیا گیا ہو سکتا ہے کہ وہ ثیبہ ہو، اور کفوء میں نکاح کی دعوت ہو، چونکہ اس کا باپ غائب تھا، تو اس صورت میں ولایت دور والے ولی یا سلطان کو منتقل ہو سکتی ہے، اور حدیث اپنے عموم پر باقی ہونے کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک عقد نکاح میں ولی کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک عام میں تخصیص کے باوجود بھی عمل واجب ہو گا جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

صحابی کی متابعت کے بارے میں امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ اصول بزدوی میں مولف نے شافعیہ کا اصول اس طرح ذکر کیا ہے:

قال ابوسعید البردعی تقلید الصحابی واجب یترک بہ القیاس۔۔۔۔۔۔وقال الشافعی رحمہ اللہ لایقلد احد منھم۔[346]

"ابوسعید بردعی نے کہا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔۔۔۔اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔"

اور کشف الاسرار میں اس کی مزید وضاحت اس طرح ملتی ہے:

فقد اختلف قول الشافعی فیہ قال فی القدیم قول الصحابی اولیٰ من القیاس ،وقال فی الجدید: القیاس اولیٰ۔[347]

"پس امام شافعی کے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، آپ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ صحابی کا قول قیاس سے راجح ہے، اور آپ نے اپنے جدید قول میں کہا کہ قیاس راجح ہو گا۔"

حاصل یہ کہ صحابی کی متابعت کے بارے امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں، جن میں قدیم قول یہ ہے کہ صحابی کا قول قیاس سے راجح ہو گا جبکہ جدید قول میں قیاس کو راجح قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے صحابی کی متابعت کا اصول

صحابہ کے اختلافی اقوال کے قبول ورد کے بارے میں مختلف صورتیں ہیں، جن کی نشاندہی کے حوالے سے امام شافعی الرسالہ میں قول صحابی کے تحت رقمطراز ہیں:

أقاويل الصحابة: فقال قد سمعت قولك في الاجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟ فقلت نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو كان أصح في القياس۔ قال افرايت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا، أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه فيكون من الاسباب التي قلت بها خبرا ؟قلت له ما وجدنا في هذا كتابا ولا

[346] ۔۔اصول البزدوی،234۔

[347] ۔۔کشف الاسرار،324۔

بعض ما أخذوا به منهم- قال فإلى أي شئ صرت من هذا؟ قلت إلى اتباع قول واحد ،اذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس۔ وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا۔[348]

" صحابہ کے اقوال: سائل نے کہا کہ میں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بعد آپ کا قول اجماع اور قیاس کے بارے میں سن لیا، کیا اب آپ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے اختلافی اقوال کے متعلق کیا رائے ہے؟ میں نے کہا: ان اقوال میں سے ہم اس قول کو قبول کریں گے جو کتاب اللہ یا سنت یا اجماع سے زیادہ موافق ہو گا، یا قیاس میں زیادہ صحیح ہو گا۔ قائل نے کہا کہ یہ بتائیں کہ اگر کسی ایک صحابی کا قول ایسا ہو کہ دیگر صحابہ میں سے کسی صحابی نے نہ اس کی موافقت کی ہو اور نہ مخالفت کی ہو، تو اس کے قول کی اتباع میں آپ کے پاس کتاب اللہ یا سنت یا اجماع سے کوئی دلیل موجود ہے، تاکہ یہ ان اسباب میں شامل ہو سکے جن کو آپ خبر کے ذریعے ثابت کر کے قائل ہوئے ہیں؟ میں نے کہا: کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمیں کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی، البتہ اہل علم کو ہم نے دیکھا ہے کہ کسی ایسے قول کو کبھی قبول کر لیتے ہیں اور کبھی ترک کر دیتے ہیں، اور بعض اہل علم نے ایسے قول میں اختلاف بھی کیا ہے۔ اس قائل نے کہا: پھر آپ نے اس مسئلہ میں کیا طریقہ اختیار کیا ہے؟ میں نے کہا: جب کتاب وسنت واجماع یا ان کے ہم معنی کوئی دلیل اس شے کے لیے موجود نہ ہو تو اس صحابی کے تنہا قول کی اتباع (ہی ہمارے نزدیک مناسب ہے) یعنی وہی حکم دیا جائے جو انہوں نے دیا ہو، خصوصاً جب کہ اس قول کی قیاس بھی تائید کرتا ہو۔ لیکن کسی ایسے قول کا کہ کسی ایک صحابی نے کیا ہو اور دوسرے نے اس کی مخالفت نہ کی ہو، اس کا وجود نادر ہے۔"

الرسالہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کے اختلافی اقوال میں سے اس قول کو قبول کریں گے جو کتاب اللہ یا سنت یا اجماع سے زیادہ موافق ہو گا، یا قیاس میں زیادہ صحیح ہو گا۔ اسی طرح ایسا قول صحابی کہ دیگر صحابہ میں سے کسی نے نہ اس کی موافقت کی اور نہ مخالفت کی ہو، تو اس کے قول کی اتباع کے بارے کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی دلیل نہیں ملتی، البتہ بعض اہل علم ایسے قول کو کبھی قبول کر لیتے ہیں اور کبھی ترک کر دیتے ہیں، اور بعض اہل علم نے ایسے قول میں اختلاف بھی کیا ہے۔ پھر اس مسئلہ میں امام شافعی کا طریقہ یہ ہے کہ جب کتاب وسنت واجماع یا ان کے ہم معنی کوئی

---

[348] ۔ الرسالۃ،596۔598۔

کہ اس قول کی قیاس بھی تائید کرتا ہو۔

امام غزالی امام شافعی کے تقلید صحابہ کے حوالے سے مختلف اقوال کی نشاندہی کرنے کے بعد رقمطراز ہیں:

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة۔۔۔۔۔ ونقل المزني عنه ذلك وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا إذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد، لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره۔[349]

"امام شافعی کے تقلید صحابی کے بارے مختلف اقوال ہیں۔۔۔۔۔۔ مزنی نے امام شافعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ان دلائل پر عمل جائز ہے کہ جن کی بنیاد پر صحابہ کے لیے فتویٰ جائز تھا اور یہی ہمارے نزدیک مختار قول ہے، اس میں ہر وہ دلیل شامل ہے جو ایک عالم کی دوسرے عالم کی تقلید کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ کتاب الاجتہاد میں آئے گا، اس میں صحابی اور غیر صحابی میں کوئی فرق نہیں ہے۔"

شافعیہ کی کتب فروع سے صحابی کی متابعت کا اصول

قول صحابی کے اصول پر بیع عینہ کے مسئلہ کی تفریع کی گئی ہے، جیسا کہ امام شافعی کتاب الام میں بیع عینہ کا ذکر کرتے ہیں، اور زنجانی قولِ صحابی کی حجیت کے اس اصول پر چند فروعات کی تفریع کا ذکر کرتے ہیں جس میں بیع عینہ کا بھی ذکر کرتے ہیں:

لا حجة في قول الصحابي على انفراده عند الشافعي رضي الله عنه ولا يجب على من بعده تقليده۔۔۔۔۔۔۔ ويتفرع عن هذا الأصل مسالة العينة وهي السلف وصورتها ما إذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن فانه صحيح عند الشافعي رضي الله عنه طردا للقياس الجلي ۔ وقال أبوحنيفة رضي الله عنه يفسد العقد الأخير لقول عائشة[350] رضي الله عنها حيث أخبرت أن زيد بن أرقم أبتاع عبدا من امرأة بألف درهم إلى أجل ثم ابتاعته منه بخمسمائة حالة: بئسما بعت وبئسما اشتريت أخبري زيدا أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه و سلم إلا أن يتوب فأخذ به أبوحنيفة رضي الله عنه وترك القياس ۔[351]

349۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 2/458۔

350۔ السنن الکبری للبیہقی، کتاب البیوع، باب الرجل یبیع الشیء الی اجل، حدیث 11112، 5/330۔

351۔ تخریج الفروع علی الاصول، 179۔182؛ کتاب الام، 4/160۔

ہے، اوران کے بعد والوں کے لیے ان کی تقلید بھی واجب نہیں ہے۔۔۔۔۔۔اور اس اصول پر مسئلہ عینیہ متفرع کیا گیا ہے، اور وہ ایک قرض کا معاملہ ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے جو کسی (مقروض) کو (مخصوص مدت تک ادھار کے ساتھ) فروخت کی، پھر وہ (اسی مقروض سے) اس شے کے ثمن وصول کرنے سے پہلے ہی وہ شے (اسی مقروض سے) اس قیمت سے کم میں خرید لی جس میں اس (قرض خواہ) نے (اس مقروض کو) فروخت کی تھی۔ تو یہ صورت امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک قیاس جلی کے موافق درست ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کے مطابق دوسرا عقد فاسد ہے، جس وقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ خبر دی گئی کہ زید بن ارقم نے ایک عورت سے ایک ہزار درہم میں ادھار غلام خریدا، پھر اسی عورت نے وہ غلام ان سے پانچ سے درہم نقد میں خرید لیا، (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا) اس نے کتنی بری خرید وفروخت کی، زید کو بتادو کہ اس نے جو جہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کئے تھے اگر ان معاملہ سے توبہ نہ کی تو وہ باطل ہو گئے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس روایت سے استدلال کیا، اور قیاس ترک کر دیا۔"

گویا کہ الرسالہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کے اختلافی اقوال میں سے اس قول کو قبول کریں گے جو کتاب اللہ یا سنت یا اجماع سے زیادہ موافق ہو گا، یا قیاس میں زیادہ صحیح ہو گا۔ اسی طرح ایسا قول صحابی کہ دیگر صحابہ میں سے کسی نے نہ اس کی موافقت کی اور نہ مخالفت کی ہو، تو اس کے قول کی اتباع کے بارے کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی دلیل نہیں ملتی، البتہ بعض اہل علم ایسے قول کو کبھی قبول کر لیتے ہیں اور کبھی ترک کر دیتے ہیں، اور بعض اہل علم نے ایسے قول میں اختلاف بھی کیا ہے۔ پھر اس مسئلہ میں امام شافعی کا طریقہ یہ ہے کہ جب کتاب وسنت واجماع یا ان کے ہم معنی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس صحابی کے تنہا قول کی اتباع ہی مناسب ہے یعنی وہی حکم دیا جائے جو اس قول صحابی میں ہے، خصوصاً جب کہ اس قول کی قیاس بھی تائید کرتا ہو۔

زنجانی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک منفرد ہونے کی صورت میں صحابی کا قول حجت نہیں ہے، اوران کے بعد والوں کے لیے ان کی تقلید بھی واجب نہیں ہے، گویا کہ اگر قیاس سے اس کی تائید نہیں ہوتی تو پھر قبول نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح الحاوی الکبیر میں قول صحابی اور قیاس کے اجتماع کی صورت میں اس کی چار مختلف صورتوں میں ان کے حکم

أحدها : أن يكون القياس موافقا لقول الصحابي فيكون قول الصحابي حجة بالقياس . والحالة الثانية : أن يكون القياس مخالفا لقول الصحابي فالعمل بالقياس الجلي أولى من قول الصحابي إذا تجرد عن قياس جلي أو خفي . والحالة الثالثة : أن يكون مع قول الصحابي قياس جلي ويخالفه قياس خفي فقول الصحابي مع القياس الجلي أولى . والحالة الرابعة : أن يكون مع قول الصحابي قياس خفي ويخالفه قياس جلي : فمذهب الشافعي في القديم : أن قول الصحابي مع القياس الخفي أولى وألزم من القياس الجلي لأن الصحابة أهدى إلى الحق . ثم رجع عنه في الجديد وجعل القياس الجلي أولى بالعمل من قول الصحابي مع القياس الخفي لأنهم قد كانوا يتحاجون بالقياس حتى قال ابن عباس : ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا ، وإذا لزمهم العمل بالقياس كان لغيرهم ألزم.[352]

"ایک یہ ہے کہ قیاس صحابی کے قول کے موافق ہو تو اس صورت میں قول صحابی قیاس کے ساتھ حجت ہو گا. دوسری صورت یہ ہے کہ قیاس صحابی کے قول کے مخالف ہو تو پھر قیاس جلی پر عمل کرنا قول صحابی سے اولیٰ ہو گا جبکہ اس کو قیاس جلی یا خفی سے الگ کر لیا جائے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ قول صحابی کے ساتھ قیاس جلی ہو اور قیاس خفی اس کے مخالف ہو، تو قول صحابی قیاس جلی کے ساتھ اولیٰ ہو گا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ قول صحابی کے ساتھ قیاس خفی ہو، اور قیاس جلی اس کے مخالف ہو، تو امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ قول صحابی قیاس خفی کے ساتھ اولیٰ ہو گا، اور قیاس جلی سے زیادہ لازم ہو گا، کیونکہ صحابہ حق کی طرف زیادہ راستہ دکھانے والے ہیں، پھر امام شافعی نے اپنے جدید قول میں اس سے رجوع کیا کہ اس قول صحابی سے جو قیاس خفی کے ساتھ ہو اس کی نسبت قیاس جلی پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا، کیونکہ وہ کبھی قیاس سے بھی اختلاف کر جاتے ہیں، حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ زید بن ثابت اللہ سے نہیں ڈرتے کہ وہ پوتے کو بیٹا شمار کرتے ہیں جبکہ دادا کو باپ نہیں بناتے، جب وہ قیاس کے ذریعے عمل لازم کرتے ہیں تو ان کے علاوہ کے لیے تو بدرجہ اولیٰ لازم ہو گا۔"

[352] ۔ الحاوی الکبیر، 16/112۔

حنفی کتب اصول میں سے کشف الاسرار میں شافعیہ کا اصول اس طرح ہے کہ امام شافعی کے قول صحابی کے بارے مختلف اقوال ہیں، آپ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ صحابی کا قول قیاس سے راجح ہے، اور اپنے جدید قول میں کہا کہ قیاس قول صحابی سے راجح ہے۔

الرسالہ میں امام شافعی کے صحابہ کے اختلافی اقوال کے بارے لکھتے ہیں کہ ان اقوال میں سے ہم اس قول کو قبول کریں گے جو کتاب اللہ یا سنت یا اجماع سے زیادہ موافق ہو گا، یا قیاس میں زیادہ صحیح ہو گا۔ اور اسی طرح اگر کسی ایک صحابی کا قول ایسا ہو کہ دیگر صحابہ میں سے کسی صحابی نے نہ اس کی موافقت کی ہو اور نہ مخالفت کی ہو، تو اس بارے میں جب کتاب و سنت اور اجماع یا ان کے ہم معنی کوئی دلیل اس شے کے لیے موجود نہ ہو تو اس صحابی کے تنہا قول کی اتباع (ہی ہمارے نزدیک مناسب ہے) یعنی وہی حکم دیا جائے جو انہوں نے دیا ہو، خصوصاً جب کہ اس قول کی قیاس بھی تائید کرتا ہو۔ لیکن کسی ایسے قول کا کہ کسی ایک صحابی نے کیا ہو اور دوسرے نے اس کی مخالفت نہ کی ہو، اس کا وجود نادر ہے۔

شافعیہ کی کتب اصولیہ میں سے امام غزالی کہتے ہیں کہ امام شافعی کے تقلید صحابی کے بارے مختلف اقوال ہیں۔۔۔۔۔ مزنی نے امام شافعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ان دلائل پر عمل جائز ہے کہ جن کی بنیاد پر صحابہ کے لیے فتویٰ جائز تھا اور یہی ہمارے نزدیک مختار قول ہے۔ اسی طرح زنجانی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک منفرد ہونے کی صورت میں صحابی کا قول حجت نہیں ہے، اور ان کے بعد والوں کے لیے ان کی تقلید بھی واجب نہیں ہے، گویا کہ اگر قیاس سے اس کی تائید نہیں ہوتی تو پھر قبول نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کی کتب فروع میں سے کتاب الام کے حوالے سے زنجانی نے اس اصول کی وضاحت میں بیع عینہ سے استشہاد کیا ہے، جس میں امام شافعی قول صحابی کو ترک کر کے قیاس کو لیتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ قیاس کو ترک کر کے قول صحابی سے استدلال کرتے ہیں، اس کے علاوہ ماوردی نے الحاوی الکبیر میں قول صحابی سے استدلال کرنے کی چار انواع ذکر کی، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قول صحابی مطلق طور پر ناقابل استدلال نہیں بلکہ بعض صورتوں میں استدلال کرتے ہیں اور بعض میں اس کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مجہول راوی کی روایت قابل حجت نہیں ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں ہے:

وقال الشافعی رحمه الله لما لم یکن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولیٰ۔[353]

"امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مستور کی روایت حجیت نہیں ہے تو مجہول کی روایت بدرجہ اولیٰ حجت نہیں۔"

گویا کہ مجہول راوی کی روایت حجت نہیں ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے مجہول راوی کی روایت کی عدم حجیت

شافعیہ کتب اصول سے مجہول کی روایت کے بارے یہ اصول معلوم ہوا کہ مجہول ایک قسم کا نہیں بلکہ اس کی مختلف صورتیں ہیں جن کا حکم بھی مختلف ہے جیسا کہ علامہ عثمان ابن الصلاح شافعی رقمطراز ہیں:

فی روایة المجهول وهو فی غرضنا ههنا أقسام: أحدها: المجهول العدالة من حیث الظاهر والباطن جمیعا. وروایته غیر مقبولة عند الجماهیر علی ما نبهنا علیه أولا۔ الثانی: المجهول الذی جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فی الظاهر وهو المستور فقد قال بعض أئمتنا: المستور من یکون عدلا فی الظاهر ولا تعرف عدالة باطنه. فهذا المجهول یحتج بروایته بعض من رد روایة الأول وهو قول بعض الشافعیین وبه قطع منهم (الإمام سلیم بن أیوب الرازی). قال: لأن أمر الأخبار مبنی علی حسن الظن بالراوی. ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ الثالث: المجهول العین وقد یقبل روایة المجهول العدالة من لا یقبل روایة المجهول العین ومن روی عنه عدلان وعیناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة۔۔۔۔۔۔۔قال الخطیب: وأقل ما ترتفع به الجهالة أن یروی عن الرجل اثنان من المشهورین بالعلم إلا أنه لا یثبت له حکم العدالة بروایتهما عنه. وهذا مما قدمنا بیانه والله أعلم۔ قال الشیخ الممل ابقاه الله: قد خرج البخاری فی صحیحه حدیث جماعة لیس لهم غیر راو واحد منهم مرداس الأسلمی لم یرو عنه غیر قیس بن أبی حازم. وکذلك خرج مسلم حدیث قوم لا راوی لهم غیر واحد منهم ربیعة بن

---

[353] ۔۔ اصول البزدوی، 167۔

يخرج عن كونه مجهولا مردودا برواية واحد عنه . والخلاف في ذلك متجه نحو اتجاه الخلاف المعروف في الاكتفاء بواحد في التعديل على ما قدمناه والله أعلم۔[354]

"مجہول کی روایت میں جو کہ ہماری غرض ہے اس میں کئی اقسام ہیں، ایک قسم یہ ہے ایسا شخص جو ظاہر اور باطن ہر لحاظ سے مجہول العدالت ہو، جمہور علماء کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، اس پر ہم نے پہلے بھی تنبیہ کر دی ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ جس کی عدالت باطنی طور پر مجہول ہو، اور وہ ظاہر میں عادل ہو جسے مستور بھی کہتے ہیں، پس اس کے بارے ہمارے بعض ائمہ نے کہا مستور وہ ہے کہ جو ظاہر میں عادل ہو اور اس کی باطنی عدالت معلوم نہ ہو سکے، پس اس مجہول کی روایت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جنہوں نے پہلی قسم کو رد کیا تھا اور یہ بعض علماء شافعیہ کا قول ہے، اور اس کو حجت قرار دیا، ان میں سے امام سلیم بن ایوب رازی بھی ہیں، انہوں نے کہا کہ روایات کے معاملے کی بنیاد راوی کے حسن ظن پر مبنی ہوتی ہے۔۔۔۔۔۔ تیسری قسم مجہول العین ہے، کبھی وہ لوگ جو مجہول العین کی روایت قبول نہیں کرتے وہ مجہول العدالت کی روایت قبول کرتے ہیں، اور دو عادل جب اس کو روایت کریں اور اس کو متعین کر دیں تو ان سے یہ جہالت دور ہو جائے گی۔۔۔۔۔ خطیب نے کہا کہ وہ کم از کم مقدار جس سے جہالت دور ہو جائے وہ یہ کہ دو ایسے شخص وہ روایت کریں جو علم میں مشہور ہوں مگر یہ کہ ان دو راویوں کے روایت کرنے کی وجہ سے اس کی عدالت ثابت نہیں ہو گی، اس کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں، اللہ ہی سب سے زیادہ علم والا ہے ۔ جس شیخ نے املاء کرائی اللہ اس کو باقی رکھے، نے کہا: امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایسی احادیث روایت کی ہیں کہ جن کا صرف ایک ہے راوی ہے، ان میں مرداس اسلمی ہے کہ اس سے قیس بن ابی حازم کے سوا کوئی کسی نے روایت نہیں کی، اسی طرح امام مسلم نے ایسی قوم کی احادیث کی تخریج کی ہے کہ جن کا روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہے، ان میں ربیعہ بن کعب اسلمی ہے کہ ان سے ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کے سوا کسی نے روایت نہیں کی، ان دونوں صورتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ راوی جو مجہول یا مردود تھا کسی دوسرے کے اس سے روایت کرنے کی وجہ سے وہ مجہول اور مردود ہونے سے نکل جاتا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف کا نتیجہ اس معروف اختلاف

---

[354]۔ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمٰن، ابوعمرو، الشهرزوری (م643ھ) (معرفة انواع علم الحديث) دار المعارف، القاهرة، 1409ھ، 1989ء

سب سے زیادہ علم والا ہے۔"

اسی کتاب کے حاشیہ میں علامہ نووی شافعی رقمطراز ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خطیب بغدادی کے اصول پر صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایات کے راویان کا ذکر کیا گیا جبکہ وہ راوی صحابہ ہیں اور صحابی کی جہالت مضر نہیں، کیونکہ عدالت صحابہ اصول مسلمہ ہے، البتہ وہ ایک روایت کرنے والا مجہول شمار ہوگا جو کہ تحمل علم میں مشہور نہ ہو جیسا کہ مالک بن دینار زہد میں معروف ہیں اور اسی طرح عمرو بن معدی کرب بھی تحمل علم میں معروف نہیں ہیں۔[355]

شافعیہ کی کتب فروع سے مجہول راوی کی روایت کی عدم حجیت

شافعیہ کی کتب فروع سے مقالہ نگار کو اس اصول سے متعلق فی الحال کوئی جزئیہ نہیں مل سکا۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا یہ اصول معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مستور کی روایت حجیت نہیں ہے تو مجہول کی روایت بدرجہ اولیٰ حجت نہیں۔

شافعیہ کتب اصول سے مجہول کی روایت کے بارے یہ اصول معلوم ہوا کہ مجہول ایک قسم کا نہیں بلکہ اس کی مختلف صورتیں ہیں جن کا حکم بھی مختلف ہے، ایک قسم یہ ہے ایسا شخص جو ظاہر اور باطن ہر لحاظ سے مجہول العدالت ہو، جمہور علماء کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ جس کی عدالت باطنی طور پر مجہول ہو، اور وہ ظاہر میں عادل ہو جسے مستور بھی کہتے ہیں، اس کی روایت کو بعض علماء شافعیہ نے حجت قرار دیا، تیسری قسم مجہول العین ہے، اصل میں یہ قسم زیر بحث ہے۔

خطیب بغدادی کہتے ہیں کہ دو عادل جب اس قسم کے مجہول سے روایت کر دیں اور اس کو متعین کر دیں تو اس سے اس کی جہالت دور ہو جائے گی، مزید یہ کہ علامہ نووی کہتے ہیں اگر یہ جہالت کسی صحابی میں ہوئی تو یہ مضر نہیں ہے، اور وہ جہالت جو مضر ہے وہ اس راوی کے بارے میں ہے جو علم میں معروف نہ ہو جیسا کہ مثال کے طور پر مالک بن دینار وغیرہ کا ذکر کیا۔

گویا کہ اگر وہ جہالت صحابی کے علاوہ میں ہو اور کسی طرح بھی ختم نہ ہو رہی ہو، تو پھر اس مجہول راوی کی روایت حجت نہیں ہوگی۔

---

[355] ۔ معرفۃ انواع علم الحدیث، حاشیہ، 297۔

باب پنجم

اجماع اور قیاس سے متعلقہ اصولی مباحث

فصل اول اجماع کے انعقاد کی شرط کا اصول

فصل دوم اجماع سکوتی کا اصول

فصل سوم رخصت و تعلیل الاصول کا اصول

فصل چہارم تعلیل الاصول کا اصول

فصل پنجم قیاس کی شرائط کے بارے شافعیہ کا اصول

فصل ششم قیاس میں حکم کی اضافت کا اصول

فصل ہفتم تعلیل بالنفی کا اصول

فصل نہم تخصیص العلل کا اصول

فصل دہم ایک یا زائد حکم کی علتوں کا اصول

فصل یازدہم استحسان کا اصول

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجت ہونے کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے، کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں شارح رقمطراز ہیں:

باب شروط الإجماع: الانقراض الانقطاع وانقراض العصر أی أهله عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد فی وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم علی حكم فيها۔ واختلفوا فی اشتراطه لانعقاد الإجماع فقال عامة العلماء: إنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع ولا لصيرورته حجة وهو أصح مذاهب الشافعی وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك إلی أنه شرط لانعقاد الإجماع وإليه ذهب الشافعی فی قول وقال بعض أصحابه كأبی إسحاق الإسفراينی إن كان الإجماع لاتفاقهم علی الحكم قولا وفعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطا وإلا فلا وإليه ذهب إمام الحرمين۔[356]

"اجماع کی شرائط کا باب: انقراض کا معنی ختم ہو جانا ہے۔ اور زمانے کے انقراض سے مراد اس زمانے کے لوگوں کا ختم ہو جانا ہے، اس میں ان تمام لوگوں کی موت مراد ہے جو کسی مخصوص دور میں اہل اجتہاد تھے اور کسی واقعہ کے پیش آنے کے وقت اس کے بارے ایک حکم پر متفق ہو گئے تھے۔ اس انقراض عصر کا انعقاد اجماع میں شرط ہونے کے بارے علماء کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء نے کہا کہ اجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجت ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے، یہ امام شافعی کے مذاہب میں سے سب زیادہ صحیح مذہب ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابو بکر بن فورک نے کہا کہ یہ انعقاد اجماع کے لیے شرط ہے، اور ایک قول کے مطابق یہ امام شافعی کا بھی قول ہے، امام شافعی کے بعض اصحاب جیسا کہ ابو اسحاق اسفرائینی نے کہا کہ اگر اجماع اس حکم پر قول اور فعل دونوں میں سب کے اتفاق کے ساتھ ہوا ہے، تو پھر انعقاد اجماع کے لیے انقراض شرط نہیں ہے، اور اگر اجماع بعض کی نص کے ساتھ ہوا ہے اور بعض نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، تو پھر اس میں انقراض شرط ہے، اور یہی قول بعض معتزلہ کا بھی ہے، اور بعض نے کہا کہ اگر اجماع قیاس کی بجائے ہوا ہے، تو پھر اس میں انقراض شرط ہے، وگرنہ نہیں، یہ امام الحرمین جوینی کا قول ہے۔"

---

[356] ۔ کشف الاسرار شرح البزدوی، 3/360۔

امام شافعی کے مذاہب میں سے سب زیادہ صحیح مذہب ہے۔

اور تیسیر التحریر میں مولف امام شافعی کے صحیح مذہب کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

(انقراض المجمعين) أي موتهم على ما أجمعوا عليه (ليس شرطا لحجيته) أي لحجية إجماعهم (عند المحققين) منهم الحنفية ونص أبو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على أنها لصحيح وابن السمعاني على أنه أصح المذاهب لأصحاب الشافعي فهو حجة بمجرد انعقاده (فيمتنع رجوع أحدهم) أي المجمعين عن ذلك الحكم لدلالة إجماعهم على أنه حكم الله تعالى يقينا۔[357]

"تمام لوگوں کا ختم ہو جانا، یعنی ان لوگوں کا فوت ہو جانا کہ جن کا اجماع ہوا تھا، یہ اجماع کی حجیت کی شرط نہیں ہے، یعنی ان کے اجماع کی حجیت نہیں ہے، یہ محققین حنفیہ کے نزدیک ہے، جبکہ ابو بکر رازی اور قاضی عبد الوہاب نے اس پر نص بیان کی ہے کہ یہ صحیح ہے، اور ابن سمعانی نے نے اس پر نص بیان کی ہے کہ علماء شافعیہ کی طرف سے سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ محض اجماع کے منعقد ہونے کے لیے انقراض حجت ہے، تاکہ کسی ایک مجتہد کے رجوع کا بھی امکان نہ رہے، یعنی جن لوگوں نے اس مسئلہ میں اجماع کیا ہے، جو ان کے اجماع پر دلالت کرتا ہے کہ یقینی طور پر اللہ کا یہی حکم ہے۔"

حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی کا اصح مذہب اور حنفیہ کے نزدیک بھی اجماع کی حجیت کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے، جبکہ بعض شافعیہ کے نزدیک شرط ہے، اگرچہ امام شافعی کا ایک قول بھی شرط کا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اجماع کے انعقاد کی شرط کا اصول

آمدی الاحکام میں اجماع کے انعقاد کی شرط کے بارے مختار قول کے بارے اس طرح رقمطراز ہیں:

المسألة السادسة عشرة اختلفوا في انقراض العصر: هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا فذهب أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة إلى أنه ليس بشرط۔ وذهب أحمد بن حنبل والأستاذ أبو بكر بن فورك إلى اعتباره شرطا۔

---

[357] ۔ تیسیر التحریر، 3/230۔

العصر شرطا۔ وإن كان الإجماع بذهاب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم وسكت الباقون عن الإنكار مع اشتهاره فيما بينهم فهو شرط وهذا هو المختار۔[358]

"سولہواں مسئلہ: انقراض عصر میں علماء نے اختلاف کیا ہے: کیا یہ اجماع کے انعقاد کی شرط ہے یا نہیں؟ پس اکثر علماء شافعیہ اور ابو حنیفہ اور اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ احمد بن حنبل، استاذ ابو بکر بن فورک اس کو شرط شمار کرتے ہیں۔ بعض حضرات نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر علماء نے اپنے اقوال یا افعال یا دونوں میں اتفاق کیا ہو تو انقراض عصر شرط نہیں ہے، اور اگر اجماع اس طور پر ہو کہ اہل حل و عقد میں سے کوئی ایک حکم لگاتا ہے اور باقی اہل حل و عقد اس کے انکار سے سکوت اختیار کرتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ حکم ان میں مشتہر ہو چکا ہو تو اس صورت میں انقراض عصر شرط ہے، اور یہی قول مختار یعنی پسندیدہ ہے۔"

حاصل یہ کہ اکثر علماء شافعیہ کے نزدیک انقراض عصر اجماع کے انعقاد کے لیے شرط نہیں ہے، جبکہ مختار قول یہ ہے کہ بعض حضرات نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر علماء نے اپنے اقوال یا افعال یا دونوں میں اتفاق کیا ہو تو انقراض عصر شرط نہیں ہے، اور اگر اجماع اس طور پر ہو کہ اہل حل و عقد میں سے کوئی ایک حکم لگاتا ہے اور باقی اہل حل و عقد اس کے انکار سے سکوت اختیار کرتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ حکم ان میں مشتہر ہو چکا ہو تو اس صورت میں انقراض عصر شرط ہے۔

اسی طرح علامہ سمعانی قواطع الادلہ میں شافعیہ کا زیادہ صحیح مذہب اس طرح نقل کرتے ہیں:

مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي. ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط ومنهم من قال: إن كان قولا من الجميع لم يشترط انقراض العصر وإن كان قولا من بعضهم وسكوتا من الباقين اشترط فيهم انقراض العصر وقال بهذا أبو إسحاق الإسفرايني ۔۔۔۔۔ والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة وقد وجد الإجماع فوجب الحكم لقيام الحجة من غير اعتبار انتظار لانقراض العصر أو غير ذلك. بينته: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن تكون الأمة حين أجمعتأ جمعت على الخطأ وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.[359]

"علماء شافعیہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ صحیح مذہب کے مطابق انعقاد اجماع کی صحت کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے۔ ہمارے بعض علماء شافعیہ نے کہا کہ انقراض عصر شرط ہے، اور بعض

---

[358] ۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 1/335۔

[359] ۔۔ قواطع الادلۃ فی اصول الفقہ، 3/314، 310۔

باقی حضرات کا اس پر سکوت ہے ، تو پھر اس میں انقراض عصر شرط ہے،اور یہی قول ابو اسحاق اسفرائینی کا بھی ہے۔۔۔۔۔اور قابل اعتماد قول یہ ہے کہ اس پر دلیل قائم ہوئی ہے کہ اجماع حجت ہے،اور اجماع پایا گیا،اور انقراض عصر وغیرہ کے انتظار کا اعتبار کرتے ہوئے غیر سے حجت کے قائم ہونے (یعنی اس کی مخالفت کے نہ پائے جانے) کی وجہ سے حکم واجب ہو گیا۔ میں نے اس کی اس کی وضاحت کی: کہ ہم اگر انقراض عصر کا اعتبار کریں تو گویا کہ ہم اس بات کو جائز قرار دے رہے ہیں کہ امت نے جب اجماع کر لیا تو خطاء پر اجماع کیا،اور ہم نے یہ دلیل سے ثابت کیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے (کہ امت خطاء پر اجماع کرے)۔ "

گویا کہ علماء شافعیہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ صحیح مذہب کے مطابق انعقاد اجماع کی صحت کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے اجماع کے انعقاد کی شرط کا اصول

علامہ ماوردی الحاوی الکبیر میں اجماع کے معتبر ہونے کی چار شرائط ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے تیسری شرط میں انقراض عصر کی تفصیل اس طرح ذکر کرتے ہیں:

وأما الفصل الثالث فيما يستقر به الإجماع : فمعتبر بأربعة شروط : أحدها : العلم باتفاقهم عليه سواء اقترن بقولهم عمل أو لم يقترن۔۔۔۔۔۔ والشرط الثاني : أن يستديموا ما كانوا عليه من الإجماع ولا يحدث من أحدهم خلاف۔۔ ۔۔۔ ۔۔ والشرط الثالث : أن ينقرض عصرهم حتى يؤمن حدوث الخلاف بينهم ما يستقر به الإجماع فإن بقاء العصر ربما أحدث من بعضهم خلافا كما خالف عبد الله بن عباس في العول بعد موت عمر۔۔۔۔۔۔ وليس يعتبر في انقراض العصر موت جميع أهله لأن هذا أمر يضيق ولا ينحصر وقد تتداخل الأعصار ويتدرج الناس من حال بعد حال ويختلفون في الأعمار والآجال . وإنما المعتبر في انقراضه انقراض العصر أمران : أحدهما : أن يستولى على العصر الثاني غير أهل العصر الأول . والثاني : أن ينقرض فيهم من بقي من أهل العصر الأول۔۔۔۔۔۔ وإذا كان انقراض العصر شرطا في استقرار الإجماع فهو معتبر في الأحكام التي لا يتعلق بها إتلاف واستهلاك ، ولا يستقر إجماعهم فيها إلا بانقراضهم عليها . فأما الأحكام التي يتعلق بها إتلاف واستهلاك لا يمكن استدراكه كإراقة الدماء واستباحة الفروج فقد اختلف أصحابنا في انقراض العصر هل يكون شرطا في انعقاد الإجماع عليه ﷺ على وجهين : أحدهما : يكون شرطا فيه كغيره من

يحدث خلافا فيه ـــــــ الشرط الرابع : أن لا يلحق بالعصر الأول من ينازعهم من أهل العصر الثاني ـــــــ فإذا استقر الإجماع بهذه الشروط الأربعة وجب أن يكون إجماع أهل العصر حجة على من بعدهم من أهل الأعصار المتأخرة ولا يكون حجة على أهل عصره لعدم استقراره فيه ، فيكون إجماع الصحابة حجة على التابعين ، ولا يكون حجة على الصحابة ، وإجماع التابعين حجة على تابعي التابعين ، ولا يكون حجة على التابعين وهذا حكم الإجماع في كل عصر يأتي ما بقيت الأرض ومن عليها .[360]

" تیسری فصل جس کے ساتھ اجماع استقرار پاتا ہے:اس میں چار شرائط کا اعتبار کیا گیا ہے:ایک شرط یہ ہے:ان لوگوں کے اتفاق کا علم ہونا،خواہ ان کے قول سے عمل مقترن ہو یا نہ ہوا ہو،ـــــ دوسری شرط یہ ہے جس بات پر اہل علم کا اجماع ہوا ہو ان کا اس حکم پر دوام ہو،ان میں سے کسی نے اس حکم سے اختلاف نہ کیا ہو۔ـــــ تیسری شرط یہ ہے کہ ان کا زمانہ ختم ہو گیا ہو، یہاں تک کہ ان میں کسی اختلاف کے واقع ہونے سے امن ہو،پس زمانے کے باقی رہنے سے کبھی بعض اہل علم کی طرف سے اس مسئلہ میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے،جیسا کہ عبد اللہ بن عباس نے حضرت عمر کی وفات کے بعد عول کے مسئلہ میں ان سے اختلاف کیا تھا۔ــ اور انقراض عصر میں تمام لوگوں کی موت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،کیونکہ اس طرح کرنے میں تنگی واقع ہوتی ہے،اور معاملہ اس میں منحصر نہیں ہو گا،اور کبھی زمانے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتے ہیں،اور لوگ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں،اور لوگوں کی عمریں اور اموات میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔بلکہ انقراض میں دو امور کا اعتبار کیا جائے گا:ایک یہ کہ دوسرے زمانے پر پہلے زمانے والوں کے علاوہ حاکم بن جائیں۔اور دوسری بات یہ کہ پہلے زمانے کے لوگ جو ان میں باقی تھے وہ ختم ہو جائیں۔ـــــ اور جب استقرار اجماع کے لیے انقراض عصر ہو گی تو وہ ان احکام میں معتبر ہو گی اتلاف اور استہلاک سے متعلق نہیں ہیں،تو ان کا اجماع اس وقت تک استقرار نہیں پائے گا جب تک کہ انقراض عصر نہ ہو جائے۔ لیکن وہ احکام جو اتلاف اور استہلاک سے متعلق ہوں جن کی تلافی ممکن نہیں جیسا کہ خون بہانا،اور فروج کا مباح کرنا تو ان کے بارے میں ہمارے علماء شافعیہ میں انقراض عصر کے حوالے سے اختلاف ہے، کہ کیا اجماع کے انعقاد کے لیے انقراض عصر شرط ہے یا نہیں؟اس کی دو صورتیں ہیں:ان میں سے ایک یہ ہے کہ دیگر احکام

---

[360] ۔۔الحاوی الکبیر،16/112۔۔114۔

اجماع بالاتفاق استقرار پائے گا، اور کسی کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس میں اختلاف کرے۔۔۔۔۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ دوسرے زمانے کے لوگوں میں جو کوئی تنازعہ کرے وہ پہلے زمانے کے لوگوں سے لاحق نہ ہو۔۔۔۔۔۔۔ پس جب ان چار شرائط کے ساتھ اجماع قائم ہو جائے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس زمانے والوں کا اجماع بعد کے زمانے والوں کے لیے بھی حجت ہو، البتہ اسی زمانے والوں پر عدم استقرار کی وجہ سے حجت نہیں ہو گا، پس صحابہ کا اجماع تابعین پر حجت ہو گا، اور صحابہ پر حجت نہ ہو گا، اور تابعین کا اجماع تبع تابعین پر حجت ہو گا اور تابعین پر حجت نہ ہو گا، اور جب تک کہ زمین پر جو کچھ ہے وہ قائم ہے ہر زمانے میں اجماع کا یہی حکم ہو گا۔"

حاصل بحث

انقراض عصر سے مراد اس زمانے کے لوگوں کا ختم ہو جانا ہے، اس میں ان تمام لوگوں کی موت مراد ہے جو کسی مخصوص دور میں اہل اجتہاد تھے اور کسی واقعہ کے پیش آنے کے وقت اس کے بارے ایک حکم پر متفق ہو گئے تھے۔ اس انقراض عصر کا انعقاد اجماع میں شرط ہونے کے بارے علماء کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء نے کہا کہ اجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجت ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔

تیسیر التحریر کے مطابق حنفیہ کے نزدیک انقراض عصر اجماع کی حجیت کی شرط نہیں ہے، جبکہ علماء شافعیہ میں سے ابن سمعانی نے کہا ہے کہ علماء شافعیہ کی طرف سے سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ محض اجماع کے منعقد ہونے کے لیے انقراض حجت ہے، تاکہ کسی ایک مجتہد کے رجوع کا بھی امکان نہ رہے۔ گویا کہ حاصل یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک انقراض عصر شرط ہے، اگرچہ امام شافعی کے اصح قول کے مطابق شرط نہیں ہے، اگرچہ آپ کا ایک قول شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول کے مطابق آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اکثر علماء شافعیہ، امام ابو حنیفہ، اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ آمدی کے نزدیک مختار قول تفصیل کا ہے کہ اگر علماء نے اپنے اقوال یا افعال یا دونوں میں اتفاق کیا ہو تو انقراض عصر شرط نہیں ہے، اور اگر اجماع اس طور پر ہو کہ اہل حل وعقد میں سے کوئی ایک حکم لگاتا ہے اور باقی اہل حل وعقد اس کے انکار سے سکوت اختیار کرتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ حکم ان میں مشتہر ہو چکا ہو تو اس صورت میں انقراض عصر شرط ہے۔

ابن سمعانی کے قول کے مطابق علماء شافعیہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ صحیح مذہب کے مطابق انعقاد اجماع کی صحت کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے اگرچہ بعض کے نزدیک شرط ہے، لیکن زیادہ قابل اعتماد قول شرط ہونے کا ہے۔

شافعیہ کی فروع الفقہ میں سے الحاوی الکبیر میں ماوردی نے انقراض عصر کی شرط کے بارے تحریر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے انقراض عصر میں اس زمانے کے تمام لوگوں کی موت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح کرنے میں تنگی ہے، بلکہ

یہ کہ پہلے زمانے کے لوگ جو ان میں باقی تھے وہ ختم ہو جائیں۔۔۔۔۔۔البتہ استقرار اجماع کے لیے انقراض عصر ان احکام میں معتبر ہو گی جو اتلاف اور استہلاک سے متعلق نہیں ہیں، لیکن وہ احکام جو اتلاف اوراستہلاک سے متعلق ہوں جن کی تلافی ممکن نہیں جیسا کہ خون بہانا،اور فروج کا مباح کرنا تو ان کے بارے علماء شافعیہ میں انعقاد اجماع کے لیے انقراض عصر کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ دیگر احکام کی طرح ان میں انقراض عصر شرط ہو گی،اور دوسری صورت یہ ہے کہ شرط نہیں ہو گی،البتہ اجماع بہر دوصورت استقرار پاجائے گا،اور کسی کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس میں اختلاف کرے۔

حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

کتاب المنار میں مولف علامہ نسفی حنفی اجماع کے رکن کی دو انواع بیان کرتے ہیں، ایک نوع عزیمت اور دوسری رخصت ہے، اس کو اجماع سکوتی بھی کہا جاتا ہے، اور اس دوسری قسم میں امام شافعی کا اختلاف ہے وہ اسے اجماع تصور نہیں کرتے۔ جامع الاسرار میں اس کی وضاحت اس طرح ہے:

فركنه نوعان، عزيمة وهو ما كان اصلا في باب الاجماع۔ فرخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة۔ فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم۔۔۔۔۔۔۔ ورخصة وهو ان يتكلم اويفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضت مدة التامل ولم يظهر له مخالف، كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا، ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا۔۔۔۔۔۔۔ قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية والشافعي وداود الظاهري وبعض المعتزلة: وليس هذا باجماع، ولا حجة، لان السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجة۔[361]

"اجماع کے رکن کی دو انواع ہیں، عزیمت وہ جو اجماع کے باب میں اصل ہے، اور رخصت وہ جو ضرورت کے پیش نظر اجماع ہو۔۔۔۔۔۔۔ پس عزیمت ایسا تکلم ہے کہ جو ان سب کے اتفاق کو واجب کرے۔۔۔۔۔۔ اور رخصت یہ ہے کہ اس میں بعض اہل علم کلام کریں یا کوئی فعل کریں، او ریہ اس زمانے میں عام ہو جائے، اور اس میں مزید غور و فکر کرنے کی مدت بھی گزر جائے، اور کوئی اس کا مخالف ظاہر نہ ہو، تو یہ بھی ہمارے اکثر علماء حنفیہ کے نزدیک اجماع قطعی کے حکم میں ہے، اور اس کو اجماع سکوتی کہا جاتا ہے۔۔۔۔۔۔ ہمارے علماء حنفیہ میں سے عیسیٰ بن ابان اور اشاعرہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی، اور امام شافعی، داود ظاہری اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہے، اور نہ ہی حجت ہے، کیونکہ سکوت اپنی ذات میں قابل احتمال ہوتا ہے، اور محتمل حجت نہیں ہوتا۔"

اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک یہ اجماع ہی شمار نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں احتمال ہوتا ہے اور جس میں احتمال ہو وہ قابل حجت نہیں ہوتا۔

---

[361] جامع الاسرار فی شرح المنار للنسفی۔ 3/929۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اجماع سکوتی کا ثبوت

شافعیہ کی کتب اصول میں ہے کہ اجماع سکوتی یہ اجماع نہیں ہے اور نہ ہی حجت ہے، جیسا کہ امام غزالی المستصفیٰ میں رقمطراز ہیں:

الإجماع السكوتي: إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الإجماع ولا ينسب إلى ساكت قول۔۔۔۔۔۔۔ والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة۔[362]

"اجماع سکوتی: جب بعض صحابہ نے کسی مسئلہ میں فتویٰ دیا اور دوسرے بعض نے اس پر سکوت اختیار کیا، اجماع منعقد نہیں ہوا، ساکت کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا۔۔۔۔۔۔۔ اور مختار یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے، اور نہ ہی حجت ہے۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہے۔

جبکہ علامہ زرکشی البحر المحیط میں اجماع سکوتی میں تیرہ مذاہب نقل کرتے ہیں، ان میں سے دوسرا مذہب امام شافعی کے بارے خاص طور پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس طرح رقمطراز ہیں:

والثاني أنه إجماع وحجة قال الباجي وهو قول أكثر أصحابنا المالكيين والقاضي أبي الطيب وشيخنا أبي إسحاق وأكثر أصحاب الشافعي انتهى وقال ابن برهان وإليه ذهب كافة العلماء منهم الكرخي ونص ابن السمعاني والدبوسي في التقويم وقال عبد الوهاب هو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا۔۔۔۔۔۔۔۔۔ وقال النووي في شرح الوسيط لا تغترن بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع كتعليقة الشيخ أبي حامد والحاوي ومجموع المحاملي والشامل وغيرهم انتهى ويشهد له أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج في كتاب الرسالة لإثبات العمل بخبر الواحد وبالقياس أن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين إنكار لذلك فكان ذلك إجماعا[363].

"دوسرا (مذہب ہے کہ یہ اجماع سکوتی) اجماع ہے اور حجت ہے، باجی نے کہا کہ یہ قول ہمارے اکثر علماء مالکیہ کا ہے، اور قاضی ابو الطیب، اور ہمارے شیخ ابو اسحاق اور اکثر علماء شافعیہ کا ہے۔ بات مکمل ہوئی۔ اور ابن برہان نے کہا اور اسی طرف بہت سے علماء کا بھی رجحان ہے جن میں امام کرخی

---

[362]۔۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 2/365۔

[363]۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 4/494۔

نے کہا کہ ہمارے علماء کا مذہب یہی تقاضا کرتا ہے۔۔۔۔۔۔۔اور امام نووی نے شرح الوسیط میں کہا کہ متساہل لوگوں کا یہ مطلق قول تم لوگوں کو دھوکے میں نہ ڈال دے کہ اجماع سکوتی امام شافعی کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ بلکہ شافعی مذہب کے حوالے سے صحیح بات یہ ہے کہ یہ حجت ہے اور یہ اجماع ہے، اور یہ بات ہمارے علماء عراقیین کی کتب اصول میں موجود ہے، اور فروع کی مبسوط کتب کے مقدمات میں بھی موجود ہے جیسا کہ شیخ ابو حامد، الحاوی، مجموع المحاملی، اور الشامل وغیرہ کی تعلیقات میں موجود ہے، بات مکمل ہوئی، اور اس پر استشہاد یہ بھی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب الرسالہ میں خبر واحد اور قیاس کے ذریعے عمل کے اثبات پر استدلال کرتے ہیں کہ بعض صحابہ نے اس پر عمل کیا اور باقی صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، پس یہ اجماع (سکوتی) ہی ہے۔"

حاصل یہ کہ شافعی مذہب کے حوالے سے صحیح بات یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت ہے اور یہ اجماع بھی ہے، اور یہ بات ہمارے علماء عراقیین کی کتب اصول میں موجود ہے، اور فروع کی مبسوط کتب کے مقدمات میں بھی موجود ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے اجماع سکوتی کا اصول

حنفی کتب اصول میں اس حوالے سے شافعیہ کی جس فرع کا ذکر کیا جاتا ہے وہ مسئلہ عول ہے، کہ اس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ان کی وفات کے بعد ان کے پیش کردہ مسئلہ عول سے اختلاف کیا تھا، جس کا ذکر شافعیہ کی کتب فروع میں اس طرح ملتا ہے، اور یہ اجماع سکوتی سے ثابت ہے، جیسا کہ امام غزالی الوسیط میں رقمطراز ہیں:

وقد اتفقت الصحابة في عهد عمر رضي الله عنه على العول وإليه أشار ابن عباس رضي الله عنه فلما توفي عمر خالف وقال من شاء باهلته۔[364]

"صحابہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں عول کے مسئلہ پر اتفاق ہو گیا، اور اس کی طرف عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اشارہ بھی کیا، پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ وفات پا گئے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس مسئلہ سے اختلاف کیا، اور کہا کہ جو چاہے اس مسئلہ میں مجھ سے مباہلہ کر لے۔"

---

[364] الغزالی، محمد بن محمد، الامام، الوسیط فی المذهب، تحقیق: احمد محمود ابراهیم، دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع، شارع الازهر، الغوریة طبع اولیٰ 1417ھ، 1997ء۔4/377؛ الحاوی الکبیر، 16/113؛ الیمنی، یحیی بن ابو الخیر، ابو الحسین، العمرانی، البیان فی مذهب الامام الشافعی، تحقیق: قاسم محمد النوری، دار المنهاج، لبنان، بیروت، طبع اولیٰ 1421ھ، 2000ء۔9/66۔

گئے ہیں۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک یہ اجماع ہی شمار نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں احتمال ہوتا ہے اور جس میں احتمال ہو وہ قابل حجت نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی کتب اصول میں سے امام غزالی کا مختار قول یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں اور نہ ہی حجت ہے۔ جبکہ زرکشی نے البحر المحیط میں اجماع سکوتی میں تیرہ مذاہب ذکر کیے ہیں اور پھر امام شافعی کے حوالے سے یہ تحقیق ذکر کرتے ہیں کہ امام نووی نے شرح الوسیط میں کہا کہ متساہل لوگوں کا یہ مطلق قول تم لوگوں کو دھوکے میں نہ ڈال دے کہ اجماع سکوتی امام شافعی کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ بلکہ شافعی مذہب کے حوالے سے صحیح بات یہ ہے کہ یہ حجت ہے اور یہ اجماع ہے، اور یہ بات ہمارے علماء عراقیین کی کتب اصول میں موجود ہے، اور فروع کی مبسوط کتب کے مقدمات میں بھی موجود ہے جیسا کہ شیخ ابو حامد، الحاوی، مجموع المحاملی، اور الشامل وغیرہ کی تعلیقات میں موجود ہے۔

اس پر بطور دلیل کے استدلال کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب الرسالہ میں خبر واحد اور قیاس کے ذریعے عمل کے اثبات پر استدلال کرتے ہیں کہ بعض صحابہ نے اس پر عمل کیا اور باقی صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، پس یہ اجماع (سکوتی) ہی ہے۔

شافعیہ کی فروعات میں سے الوسیط میں امام غزالی ایک فرع کا ذکر کرتے ہیں کہ صحابہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں عول کے مسئلہ پر اتفاق ہو گیا، اور اس کی طرف عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اشارہ بھی کیا، پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ وفات پا گئے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس مسئلہ سے اختلاف کیا، اور کہا کہ جو چاہے اس مسئلہ میں مجھ سے مباہلہ کر لے۔

گویا کہ عملی طور پر شافعیہ کے نزدیک اجماع سکوتی حجت ہے، اس طرح حنفیہ کے ساتھ بھی موافقت ہو جاتی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

امام شافعی کے نزدیک سفر میں نماز قصر کرنا محض رخصت ہے، اس میں بندے کو اختیار ہے، اس کے لیے قصر لازمی اور ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ابوزید دبوسی تقویم الادلہ میں عزیمت ورخصت کی بحث کے تحت رقمطراز ہیں:

ومن هذا القبيل عندنا قصر الصلاة للمسافر، حتى إذا صلى أربعًا كان كمن يصلي الفجر أربعًا، خلافًا للشافعي فإنه يقول: لا قصر إلا أن يختار العبد القصر كما خير المسافر بين الصوم والفطر۔[365]

"اسی قبیل سے ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک مسافر کے لیے نماز کی قصر ہے، یہاں تک کہ اگر چار رکعت پڑھیں یہ ایسے ہے جیسا کہ اس نے فجر کی بھی چار رکعت پڑھیں، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ مسافر کے لیے قصر نہیں ہے بلکہ بندے کو قصر کا اختیار ہے جیسا کہ مسافر کو روزہ رکھنے اور افطار میں اختیار ہوتا ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک سفر میں قصر کرنا محض رخصت ہے، اور اس میں بندے کو اختیار ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے رخصت وعزیمت کا اصول

شافعیہ رخصت وعزیمت کا لفظ حقیقت اور مجاز کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اعلیٰ درجہ کے لیے عزیمت اور ادنیٰ درجہ کے لیے مجاز کا لفظ استعمال کرتے ہیں، گویا کہ حقیقت کے ہوتے ہوئے مجاز پر عمل کرنے کی نسبت حقیقت پر عمل کرنا عزیمت ہے، جیسا کہ امام غزالی رخصت وعزیمت کی بحث کے تحت تحریر کرتے ہیں:

وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها إلا الخمر التي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فكتسمية ما حط عنا من الأصر والإغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا لما أوجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزا فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق۔ ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أقرب إلى

---

[365] ۔ تقویم الادلۃ فی اصول الفقہ، 83،82۔

شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى: فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ[366]

وأخرج عن العموم بعذر وعسر۔[367]

"حاصل یہ کہ اس اسم کا حقیقت اور مجاز کے طور پر اطلاق کیا جاتا ہے، پس بلند درجہ کے لیے حقیقت کا لفظ جیسا کہ اکراہ کے سبب کفریہ کلمہ کے کہنے کی اباحت، اور اسی طرح اکراہ اور بھوک کی وجہ سے شراب نوشی اور دوسرے کے مال کو تلف کرنے کی اباحت، اور لقمہ کا حلق میں پھنس جانا کہ شراب سے اس کو نگلا جاسکتا ہے جو اس وقت اس کے پاس موجود ہے۔ مجاز یہ حقیقت سے بعید ہوتا ہے جیسا کہ ان کا نام رکھنا جو بوجھ اور شدائد سابقہ منسوخ شدہ ملل میں واجب تھے وہ ہم سے دور کر دیے گئے وہ رخصت ہیں، اور جو ہم پر اور نہ ہی ہمارے علاوہ پر واجب تھے ان کا نام رخصت نہیں رکھا جاتا، اور جب یہ دوسروں پر واجب کیا گیا اور ہم نے اس سے اپنا موازنہ کیا تو اس کے لیے رخصت کے لفظ کا اطلاق کرنا بہتر معلوم ہوا، پس ہمارے علاوہ پر واجب کرنا ہمارے حق میں تنگی نہیں، اور رخصت گنجائش ہوتی ہے جو کہ تنگی کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور دونوں درجات کے مابین بہت سی صورتیں ہیں، بعض صورتیں حقیقت کے اور بعض مجاز کے زیادہ قریب ہیں، جیسا کہ مسافر کے حق میں نماز قصر اور روزہ کے افطار کا مسئلہ ہے، اور یہ اس کے زیادہ لائق ہے کہ اس کو حقیقت میں رخصت کا نام دیا جائے، کیونکہ سبب جو کہ رمضان کا مہینہ ہے وہ قائم ہے، اور مسافر اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے تحت داخل بھی ہو گیا ہے کہ تم میں سے جو رمضان کا مہینہ پائے تو وہ اس کے روزے رکھے۔ البتہ عذر یا تنگی کی وجہ سے اس عموم سے مسافر کو نکالا گیا ہے۔"

گویا کہ امام غزالی عزیمت اور رخصت کو حقیقت اور مجاز لف ونشر مرتب کے طور پر گردانتے ہیں، جس طرح مسافر کو روزہ رکھنے اور افطار میں اختیار حاصل ہے، اسی طرح نماز قصر کرنے اور اتمام میں بھی اختیار ہے۔

اسی طرح علامہ زرکشی رخصت وعزیمت کی بحث کے تحت رخصت کی اقسام کے بارے لکھتے ہیں:

المبحث الثالث فی أقسام الرخصة وقد قسمها الأصوليون إلى ثلاثة واجبة ومندوبة ومباحة۔

۔۔۔۔۔۔۔ الصحيح عندنا أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض فی رمضان ويتحصل بذلك فی مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة أقوال والظاهر أن الوجوب والاستحباب يجامعها ولا يكون داخلا فی مسماها والمندوبة كالقصر فی السفر إذا بلغ ثلاث مراحل والمباحة

---

[366] ۔۔ البقرة2: 185۔

[367] ۔۔ المستصفى من علم الاصول، 1/331,330۔

المشقة فليس له إباحة۔[368]

"تیسری بحث رخصت کی اقسام میں ہے، اصولیین نے اس کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: واجب، مستحب اور مباح۔۔۔۔۔۔ ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک صحیح یہ ہے کہ مضطر کے لیے مردار کھانا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے جیسا کہ رمضان میں مریض کے لیے روزہ افطار کرنا، اور اس سے یہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ رخصت وجوب کے لیے بھی ہوتی ہے اس بارے تین قول ہیں ان میں سے ظاہر قول یہ ہے کہ رخصت وجوب اور استحباب کو جمع کرتی ہے اگرچہ وہ اس کے نام میں داخل نہیں ہوتی۔ اور دوسری قسم مستحب ہے جیسا کہ سفر جب تین مراحل (جو سفر شرعی یعنی تین دن رات کی مسافت ہے) کا ہو تو نماز قصر کرنا۔ اور تیسری قسم مباح ہے جیسا کہ سفر میں روزہ افطار کر لینا، اگرچہ یہ اس کی صحیح مثال نہیں ہے کیونکہ روزہ کی مشقت کی صورت میں افطار مستحب ہے، اور جب مشقت نہ ہو تو افطار مکروہ ہے، اس میں اباحت نہیں ہو گی۔"

حاصل یہ کہ زرکشی نے اصولیین کے حوالے سے رخصت کی تین اقسام ذکر کی ہیں اور صحیح قول کے مطابق قصر کو مستحب قرار دیا ہے بشرطیکہ مشقت نہ ہو لیکن اگر مشقت نہ ہو پھر بھی افطار کرے تو یہ مکروہ ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے رخصت وعزیمت کا اصول

امام نووی المجموع میں رخصت وعزیمت کے حوالے سے بہت سی فروعات ذکر کرتے ہیں اور اس کے ضمن میں امام شافعی کا مذہب ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

فمذهبنا جواز القصر والاتمام فان كان سفره دون ثلاثة ايام فالافضل الاتمام للخروج من خلاف أبي حنيفة وموافقيه كما سبق وكذا ان كان يديم السفر باهله في البحر فله القصر والافضل الاتمام وان بلغ سفره مراحل وقد سبقت المسألة وقد نص الشافعي في الام على أن الافضل ترك القصر للخروج من خلاف العلماء ولانه لا وطن له غيره واتفق أصحابنا على هذا۔ ۔۔۔۔۔ الصوم في السفر لمن لا يتضرر به أفضل من الفطر على المذهب كما سبق۔[369]

"نماز میں قصر واتمام کے جواز کے بارے ہمارا (شافعیہ کا) مذہب یہ ہے کہ اگر سفر تین دن سے کم ہے تو پھر اتمام افضل ہے، تاکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین سے اختلاف سے نکلا جا سکے جیسا کہ گزرا ہے، اور اسی طرح اگر کسی کا اپنے اہل کے ساتھ بحری سفر دائمی رہتا ہے تو پھر اس کے

---

[368]۔ البحر المحیط فی اصول الفقه، 1/328۔

[369]۔ المجموع شرح المهذب، 4/219۔

تو پھر بھی یہی حکم ہے یہ مسئلہ گزر چکا ہے، امام شافعی نے کتاب الام میں بیان کیا ہے کہ قصر کو ترک کرنا افضل ہے تا کہ علماء کے اختلاف سے نکلا جا سکے، کیونکہ اس شخص کا اس کے سوا کوئی وطن نہیں ہے اور ہمارے علماء شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے۔۔۔ ۔۔۔۔سفر میں روزہ رکھنے کے بارے جس کو روزہ سے ضرر نہ ہوتا ہو تو اس کے لیے افطار کی بجائے روزہ رکھنا افضل ہے یہ مذہب شافعیہ کا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔"

اسی طرح علامہ نووی روضۃ الطالبین میں بھی رقمطراز ہیں:

واستحب الشافعي رحمه الله أن لا يقصر إلا في ثلاثة أيام للخروج من خلاف أبي حنيفة في ضبطه به والمسافة في البحر مثل المسافة في البر وإن قطعها في لحظة۔[370]

"امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ قصر تین دن کی مسافت ہی میں ہو، تا کہ امام ابو حنیفہ سے اختلاف سے نکلا جا سکے، اس کے ضبط کرنے میں، اور بحری مسافت بھی بری مسافت کی مثل ہے، اگر چہ وہ ایک لحظہ میں طے کر لی جائے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول ہے کہ قصر میں انسان کو اختیار ہے، چاہے اتمام کرے یا قصر کرے، شافعیہ کی کتب اصول میں سے امام غزالی عزیمت اور رخصت کو حقیقت اور مجاز لف ونشر مرتب کے طور پر گردانتے ہیں، جس طرح مسافر کو روزہ رکھنے اور افطار میں اختیار حاصل ہے، اسی طرح نماز قصر کرنے اور اتمام میں بھی اختیار ہے، زرکشی نے البحر المحیط میں اصولیین کے حوالے سے رخصت کی تین اقسام ذکر کی ہیں اور صحیح قول کے مطابق قصر کو مستحب قرار دیا ہے بشر طیکہ مشقت نہ ہو لیکن اگر مشقت نہ ہو پھر بھی افطار کرے تو یہ مکروہ ہے۔

جبکہ فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ سے اختلاف سے بچنے کے لیے شافعیہ کے نزدیک سفر میں قصر نماز مستحب ہے جبکہ مسافت شرعی یعنی تین دن رات ہو ، گویا کہ شافعیہ فروعات میں مجاز کی نسبت حقیقت پر عمل کو ترجیح دیتے ہیں، بشر طیکہ اس کی ادائیگی میں کوئی مشقت نہ ہو اگر مشقت ہو تو پھر اس میں مجاز پر عمل کو جائز قرار دیا ہے۔

امام نووی المجموع میں قصر اور اتمام کے بارے حنفیہ کے ساتھ موافقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نماز میں قصر واتمام کے جواز کے بارے ہمارا(شافعیہ کا)مذہب یہ ہے کہ اگر سفر تین دن سے کم ہے تو پھر اتمام افضل ہے، تا کہ امام ابو حنیفہ

---

[370]۔۔ روضة الطالبين، 1/489۔

رہتاہے تو پھر اس کے لیے قصر جائز ہے، البتہ اتمام افضل ہے، اور اگر اس کا سفر کئی مراحل (یعنی مسافت سفر) کا ہے تو پھر بھی یہی حکم ہے یہ مسئلہ گزر چکا ہے، امام شافعی نے کتاب الام میں بیان کیا ہے کہ قصر کو ترک کرنا افضل ہے تا کہ علماء کے اختلاف سے نکلا جاسکے، کیونکہ اس شخص کا اس کے سوا کوئی وطن نہیں ہے اور ہمارے علماء شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے۔

اسی طرح روضۃ الطالبین میں بھی رقمطراز ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ قصر تین دن کی مسافت ہی میں ہو، تا کہ امام ابو حنیفہ سے اختلاف سے نکلا جاسکے، اس کے ضبط کرنے میں، اور بحری مسافت بھی بری مسافت کی مثل ہے، اگرچہ وہ ایک لحظہ میں طے کرلی جائے۔

گویا کہ شافعیہ عملی طور پر مسائل میں حنفیہ کے ساتھ موافقت نکالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور شافعیہ کا اس مسئلہ میں مدار حقیقت او رمجاز پر ہے ،ان کی کوشش ہوتی ہے کہ جہاں تک ہوسکے کسی بھی لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کیا جائے، بصورت دیگر مجازی معنی پر عمل کو جائز قرار دیتے ہیں۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اصول معلول ہوتے ہیں، مگر یہ کہ ہر اصل میں تعلیل کے جواز کے لیے کوئی امتیاز کرنے والی دلیل ہو گی، جیسا کہ تعلیل الاصول کے حوالے سے اصول السرخسی میں شافعیہ کا اصول اس طرح منقول ہے:

> فصل فی تعلیل الاصول: قال فریق من العلماء: الاصول غیر معلولة فی الاصل ما لم یقم الدلیل علی کونه معلولا فی کل أصل. وقال فریق آخر: هی معلولة إلا بدلیل مانع، والاشبه بمذهب الشافعی رحمه الله أنها معلولة فی الاصل إلا أنه لا بد لجواز التعلیل فی کل أصل من دلیل ممیز، والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قیام دلیل یدل علی کونه معلولا فی الحال۔[371]

> "تعلیل الاصول کے بارے فصل: علماء کی ایک جماعت نے کہا کہ اصول اصل میں معلول نہیں ہوتے جب تک اس کی ہر اصل میں معلول ہونے کی کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ اور دوسری جماعت نے کہا کہ اصول دلیل مانع کے سوا معلول ہوتے ہیں، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مشابہ ہے کہ یہ اصول اصل میں معلول ہوتے ہیں، مگر یہ کہ ہر اصل میں تعلیل کے جواز کے لیے کوئی امتیاز کرنے والی دلیل ہو۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک مذہب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہی یہ ضروری ہے کہ ایسی دلیل قائم ہو جو فی الحال معلول ہونے پر دلالت کرتی ہو۔"

گویا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اصول اصل میں معلول ہوتے ہیں، مگر یہ کہ ہر اصل میں تعلیل کے جواز کے لیے کوئی امتیاز کرنے والی دلیل ہو۔

تقویم الادلہ فی اصول الفقہ میں اس طرح تحریر ہے: کہ اصول معلول ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے؟ امام شافعی کے نزدیک معلول ہوتے ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک معلول نہیں ہوتے ان کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ:

> فأما الأولون فاحتجوا بأن الأصول هی النصوص، والنص حجة یجب العمل بها علی موجب اللغة فی الأصل، فلا یجب العدول عنه إلی العلل الشرعیة التی لا تنبئ عنها اللغة إلا بدلیل. وکان ذلك بمنزلة ترك الحقیقة إلی مجازه بل أبعد، لأن المجاز أحد أنواع اللسان وهذا لا یعرف لسانًا بحال. ولأن التعلیل ببعض الأوصاف بعد ظهور الحکم عقیب الکل تخصیص

[371] ۔۔ اصول السرخسی، 2/144؛ بذل النظر فی الاصول، 623۔

النص حجة جعلت النص معلولًا فی أصله لأنه لا قیاس إلا بعلة، وجعلت کل وصف علة لأن القیاس لا یتصور بکل الأوصاف، فصار کل وصف علة إلا بمانع۔۔۔۔۔۔وأما الفریق الثالث: فیقول إن الدلائل الموجبة للقیاس علی النص جعلت النص معلولًا لیمکن القیاس، ولا قیاس إلا بتعلیل۔[372]

"پہلا فریق (حنفیہ) اس سے استدلال کرتا ہے کہ اصول وہ نصوص ہی ہیں، اور نص حجت ہوتی ہے اصل میں لغت کے مقتضٰی کے مطابق اس پر عمل واجب ہوتا ہے، پس ایسی علل شرعیہ کی طرف عدول کرنا واجب نہیں ہے کہ جو لغت کے مقتضٰی کے مطابق نہ ہو البتہ اگر کوئی دلیل ہو تو جائز ہے۔ اور یہ ایسے ہے جیسا کہ حقیقت کو ترک کرنا اور مجاز کو اختیار کرنا بلکہ اس سے بھی بہت دور جانا ہے، کیونکہ مجاز لسان کی انواع میں سے ایک ہے، اور یہ عمل تو کسی صورت میں بھی لسان کے طور پر نہیں پہچانا جاتا، کیونکہ کل کے حکم کے ظہور کے بعد اس کے بعض اوصاف کی تعلیل تخصیص ہوتی ہے اور یہ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔۔۔۔۔۔۔۔۔ دوسرا فریق (شافعیہ) یہ کہتا ہے کہ وہ دلائل جو قیاس کو نص پر حجت بناتے ہیں وہی نص کو اصل میں معلول بناتے ہیں، کیونکہ قیاس علت کے بغیر نہیں ہوتا، اور ہر وصف کو علت بنایا جاتا ہے، اور قیاس تمام اوصاف کے بغیر متصور نہیں ہوتا، اس لحاظ سے ہر وصف علت ہوا سوائے کسی مانع کے جو واقع ہو۔۔۔۔۔۔ اور تیسرا فریق یہ کہتا ہے کہ وہ دلائل جو قیاس کو نص پر واجب کرتے ہیں وہ نص کو معلول بناتے ہیں تاکہ قیاس ممکن ہو سکے، اور علت کے بغیر قیاس نہیں ہوتا۔"

حاصل یہ کہ حنفی کتب اصول میں ہے کہ شافعیہ کے نزدیک اصول معلول ہوتے ہیں، سوائے اس کے کہ ہر اصل میں تعلیل کے جواز کے لیے کوئی دلیل ممیز قائم ہو۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اصول اصل میں معلول نہیں ہوتے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے تعلیل الاصول کا اصول

شافعیہ کے نزدیک اصول معلول ہوتے ہیں، جیسا کہ تعلیل الاصول کے بارے سمعانی قواطع الادلہ میں رقمطراز ہیں:

أعلم أن الأصل یستعمله الفقهاء فی أمرین: فی أصول الأدلة من الکتاب والسنة والإجماع فیقولون: هی الأصل وما سوی ذلك من القیاس۔۔۔۔۔۔ویستعملون اسم الأصل فی الشئ الذی یقاس علیه کالخمر أصل النبیذ والبر أصل الأرز. وحد الأصل: ما عرف حکمه بنفسه أو

---

[372]۔۔ تقویم الادلة فی اصول الفقه، 301۔

من خلط الاجتهاد بالقياس. والصحيح: أنه لابد له من أصل لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع۔ والأصل: ضربان معلول وغير معلول: فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك وقد سبق بيان بعضه۔ وأما المعلول فهو ما عقل معناه وهو ضربان متعد وغير متعد. فأما غير المتعد فهو ما عدم معناه في غيره فوقف حكمه على نصه كتعليل الذهب والفضة أنهما أثمان فهذا لا يوجد معناها في غيرهما فوقف الحكم عليهما وعند أبي حنيفة وأصحابه لا تكون غير المتعدية علة بحال وقد سبق الكلام في هذه المسئلة.[373]

"فقہاء اصل کو دو صورتوں میں استعمال کرتے ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ دلائل کتاب، سنت اور اجماع کے اصول میں استعمال کرتے ہیں، پس وہ کہتے ہیں کہ یہ اصل ہے اس کے علاوہ جو ہے وہ قیاس ہے۔۔۔۔۔ دوسری صورت اصل کا لفظ اس شے پر استعمال کرتے ہیں جس پر قیاس کیا گیا ہو، جیسا کہ نبیذ کی اصل خمر ہے، اور چاول کی اصل گندم ہے۔ اصل کی تعریف یہ ہے کہ جس کا حکم اسی کی ذات سے معلوم ہو جائے یا اس کے ذریعے دوسرے کا حکم معلوم ہو، اور بعض قیاس کے مثبتین کے یہ کہا کہ قیاس اصل کے بغیر ہوتا ہے، جبکہ یہ اس شخص کا قول ہے جس نے اجتہاد کو قیاس سے خلط مبحث کر دیا۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ قیاس کے لیے اصل کے بغیر کوئی چارہ نہیں، کیونکہ فروع کسی اصول سے ہی متفرع ہوتی ہیں، اصول اور فروع میں واضح فرق ہوتا ہے۔

اصل کی دو اقسام ہیں: معلول اور غیر معلول: غیر معلول وہ ہے کہ جس کا معنی عقل میں نہ آئے جیسا کہ رکعات کی تعداد، روزوں کا رکھنا رمضان کے مہینہ کے ساتھ خاص ہونا، وغیرہ۔ ان میں سے بعض کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اور معلول وہ ہے کہ جس کا معنی سمجھ میں آئے، اور اس کی دو اقسام ہیں: متعدی اور غیر متعدی۔ غیر متعدی یہ ہے کہ اس کا معنی اس کے غیر میں معدوم ہو، تو اس کا حکم اس کی نص پر موقوف ہو گا، جیسا کہ سونے اور چاندی کی علت بیان کرنا، کہ یہ دونوں ثمن ہیں، اور یہ معنی ان کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا تو حکم انہی دونوں پر موقوف ہو گا، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک غیر متعدی کی کسی حال میں بھی علت نہیں ہوتی، اس مسئلہ پر اس سے پہلے کلام گزر چکا ہے۔"

گویا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اصول معلول ہوتے ہیں۔

---

[373]۔ قواطع الادلة فی اصول الفقه، 4/172۔

مسألة: يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا وتكون علة صحيحة.وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا وبين المتكلمين في ذلك خلاف مذهب أبو عبد الله البصري إلى ابطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصححونها۔[374]

"مسئلہ:اصل کی تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہوتی جائز ہے،اوروہ علتِ صحیحہ ہو گی،امام ابو حنیفہ کے اصحاب نے کہا کہ یہ باطل ہے،اور ہمارے بعض علماء شافعیہ کا بھی یہ قول ہے،اور متکلمین کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف ہے،ابو عبد اللہ بصری اس کے بطلان کے قائل ہیں،اور جبار بن احمد اور ان کی جماعت اس کے درست ہونے کے قائل ہیں۔"

گویا کہ حاصل یہ ہے کہ اصل کی تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہوتی جائز ہے،اوروہ علتِ صحیحہ ہوتی ہے۔
اور آمدی الاحکام میں علت قاصرہ کے تحت بیان کرتے ہیں:

اتفق الكل على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة كانت منصوصة أو مجمعا عليها وإنما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجمعا عليها۔ وذلك كتعليل أصحاب الشافعي حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمينة فذهب الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها وذهب أبوحنيفة وأصحابه وأبوعبد الله البصري والكرخي إلى إبطالها۔ والمختار صحتها۔[375]

"اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت کا تعدیہ قیاس کی صحت کی شرط ہے،اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ علت قاصرہ درست ہے خواہ وہ منصوص ہو یا مجمع علیہ ہو۔ البتہ اس علت قاصرہ میں اختلاف ہے کہ جب وہ نہ منصوص ہو اور نہ ہی مجمع علیہ ہو۔اور یہ ایسے ہے جیسا کہ علماء شافعیہ سونا اور چاندی میں سود کی حرمت کی علت ان کے ثمن ہونے کو قرار دیتے ہیں،پس امام شافعی،علماء شافعیہ، امام احمد بن حنبل، قاضی ابو بکر، قاضی عبد الجبار،ابو الحسین بصری،اور اکثر فقہاء و متکلمین اس کی صحت کے قائل ہیں،جبکہ امام ابو حنیفہ ، علماء حنفیہ ،ابو عبد اللہ بصری اور امام کرخی اس کے بطلان کے قائل ہیں۔جبکہ مختار قول اس کا درست ہونا ہے۔"

---

[374] ۔۔قواطع الادلة في اصول الفقه،4/124۔

[375] ۔۔الاحکام في اصول الاحکام،3/271۔

قاصرہ درست ہے خواہ وہ منصوص ہو یا مجمع علیہ ہو۔ البتہ اس علت قاصرہ میں اختلاف ہے کہ جب وہ نہ منصوص ہو اور نہ ہی مجمع علیہ ہو۔ پس امام شافعی، علماء شافعیہ، اور اکثر فقہاء و متکلمین اس کی صحت کے قائل ہیں، اور یہی مختار قول ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے تعلیل الاصول کا اصول

علماء شافعیہ سونا اور چاندی میں سود کی حرمت کی علت ان کے ثمن ہونے کو قرار دیتے ہیں، پس امام شافعی اور علماء شافعیہ اس کی صحت کے قائل ہیں، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصول معلول ہوتے ہیں، جیسا کہ امام نووی المجموع میں رقمطراز ہیں:

(فرع) جريان الربا فيما ليس بمقدر من المطعومات على القول الجديد اختلف أصحابنا هل ثبت الربا بعلة الاصل أو بعلة الاشتباه فمن متقدمي أصحابنا من قال انما جعل الشافعي فيه الربا بعلة الاشتباه لانه قال وانما حرمنا غير ما سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم من المأكول المكيل والموزون لانه في معنى ما سمى فجعل في المكيل والموزون الربا بعد الاصل ثم قال بعد هذا: وما خرج من المكيل والموزون من المأكول والمشروب فقياسه على ما يؤكل ويكال أولى من قياسه على مالا يكال ولا يؤكل فجعله ملتحقا بالاصل من حيث الشبه۔ وقال آخرون بل بعلة الاصل وانما قال الشافعي ما احتج به الاولون ترجيحا للعلة۔ (قلت) وهذا الذى قاله الآخرون هو الحق وهو مراد الشافعي ان شاء الله ومقصوده بذلك بيان أن المأكول الموزون لا يقاس على الذهب والفضة بعلة الوزن بل يقاس على المأكول المكيل فيكون الوزن ليس بعلة وذلك ظاهر لمن تأمله من نصه۔[376]

"فرع: کھائی جانے اشیاء جن کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ان میں سود کا حکم جاری کرنے کے حوالے سے جدید قول کے مطابق ہمارے علماء شافعیہ نے اختلاف کیا ہے، علت اصل کی وجہ سے سود کا حکم لگایا جائے گا یا علت اشتباہ کی وجہ سے حکم لگایا جائے گا، پس ہمارے متقدمین علماء شافعیہ میں سے بعض نے کہا کہ امام شافعی نے اس میں علت اشتباہ کی وجہ سے سود کا حکم لگایا ہے، کیونکہ آپ نے کہا کہ ہم نے ان چیزوں کے علاوہ کو حرام کیا جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر نہیں کیا، وہ کھائی جانے والے اشیاء خواہ وہ ناپی جاتی ہوں یا ان کا وزن کیا جاتا ہو، اور یہ کہا جائے گا کہ گویا کہ ان کا بھی ذکر کیا گیا ہے ان میں بھی کیلی اور وزنی اشیاء کو نص (اصل) کے بعد سود کے حکم میں

[376] ۔ المجموع شرح المہذب، 10/488۔

ہو گئیں تو ان کو کھائی جانے والی اور ناپی جانے والی اشیاء پر قیاس کرنا اولیٰ ہے اس کی نسبت کہ ان چیزوں پر قیاس کیا جائے جن کو نہ ناپا جاتا ہے اور نہ کھایا جاتا ہے، مشابہت کی وجہ سے اصل کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ اور متاخرین نے کہا: (ان پر علت اشتباہ کی وجہ سے نہیں) بلکہ علت اصل کی بنیاد پر سود کا حکم لگایا جائے گا، اور امام شافعی نے کہا جس سے پہلے لوگوں نے استدلال کیا علت کو ترجیح دیتے ہیں۔ میں نے کہا: جو بات بعد والے حضرات نے کہی ہے وہ حق ہے، اور ان شاء اللہ وہی امام شافعی کی مراد اور مقصود بھی ہے، اس کی وضاحت یہ بھی ہے کہ کھائی جانے والی وہ اشیاء جن کا وزن کیا جاتا ہے ان کو وزن کی علت کی وجہ سے سونے اور چاندی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا بلکہ ان کو ایسی کھائی جانے اشیاء پر قیاس کیا جائے گا جن کو ناپا جاتا ہے، پس وزن علت نہیں ہو گا، اور یہ بات نص پر غور کرنے والے پر ظاہر ہوتی ہے۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک اصول معلول ہوتے ہیں، سوائے اس کے کہ ہر اصل میں تعلیل کے جواز کے لیے کوئی دلیل ممیز قائم ہو جبکہ حنفیہ کے نزدیک اصول اصل میں معلول نہیں ہوتے۔

شافعیہ اصولیین میں سے سمعانی لکھتے ہیں کہ اصل کی دو اقسام ہیں: معلول اور غیر معلول: غیر معلول وہ ہے کہ جس کا معنی عقل میں نہ آئے جیسا کہ رکعات کی تعداد، روزوں کا رکھنا رمضان کے مہینہ کے ساتھ خاص ہونا وغیرہ۔ اور معلول وہ ہے کہ جس کا معنی سمجھ میں آئے، اور اس کی دو اقسام ہیں: متعدی اور غیر متعدی۔ غیر متعدی یہ ہے کہ اس کا معنی اس کے غیر میں معدوم ہو، تو اس کا حکم اس کی نص پر موقوف ہو گا، جیسا کہ سونے اور چاندی کی علت بیان کرنا، کہ یہ دونوں ثمن ہیں، اور یہ معنی ان کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا تو حکم انہی دونوں پر موقوف ہو گا، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک غیر متعدی کی کسی حال میں بھی علت نہیں ہوتی۔

علت قاصرہ یہ ہے جیسا کہ سمعانی نے ذکر کیا ہے کہ اصل کی تعلیل ایسی علت کے ساتھ کرنا جو متعدی نہیں ہوتی، یہ شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک باطل ہے، اور بعض علماء شافعیہ کا بھی یہی قول ہے۔

مزید آمدی نے الاحکام میں کہا ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت کا تعدیہ قیاس کی صحت کی شرط ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ علت قاصرہ درست ہے جو منصوص ہو یا مجمع علیہ ہو۔ اور اس علت قاصرہ میں اختلاف ہے کہ جو نہ منصوص ہو اور نہ ہی مجمع علیہ ہو۔ پس امام شافعی، علماء شافعیہ، اور اکثر فقہاء و متکلمین اس کی صحت کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ، علماء حنفیہ، ابو عبد اللہ بصری اور امام کرخی اس کے بطلان کے قائل ہیں۔

لگایا جاسکتا ان میں سود کا حکم جاری کرنے کے حوالے سے جدید قول کے مطابق ہمارے علماء شافعیہ نے اختلاف کیا ہے کہ ان اشیاء پر علتِ اصل کی وجہ سے سود کا حکم لگایا جائے گا یا علتِ اشتباہ کی وجہ سے حکم لگایا جائے گا؟ پس ہمارے متقدمین علماء شافعیہ میں سے بعض نے کہا کہ امام شافعی نے اس میں علتِ اشتباہ کی وجہ سے سود کا حکم لگایا ہے۔۔۔۔۔۔اور متاخرین نے کہا: (ان پر علتِ اشتباہ کی وجہ سے نہیں) بلکہ علتِ اصل کی بنیاد پر سود کا حکم لگایا جائے گا، نووی نے اس کی مزید وضاحت کی ہے کہ کھائی جانے والی وہ اشیاء جن کا وزن کیا جاتا ہے ان کو وزن کی علت کی وجہ سے سونے اور چاندی پر قیاس نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کو ایسی کھائی جانے والی اشیاء پر قیاس کیا جائے گا جن کو ناپا جاتا ہے، پس ہر حال میں وزن ہی علت نہیں ہو گا، اور یہ بات نص پر غور کرنے والے پر ظاہر ہوتی ہے۔

گویا کہ فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور پر شافعیہ حنفیہ کے قریب ہیں، جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی تعلیل الاصول جائز نہیں یعنی اصول غیر معلول ہی ہیں، البتہ جہاں کوئی دلیل قائم ہو جائے وہاں معلول ہوں گے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ کی قیاس کے اصول ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، جیسا کہ اصول السرخسی میں امام سرخسی قیاس کی شرائط کے بارے تحریر کرتے ہیں:

وهذه الشروط خمسة: أحدها أن لا يكون حكم الاصل مخصوصا به بنص آخر، والثاني أن لا يكون معدولا به عن القياس، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه، والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله، والخامس أن لا يكون التعليل متضمنا إبطال شئ من ألفاظ المنصوص.۔۔۔۔۔۔وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه۔[377]

"قیاس کی پانچ شرائط ہیں: ایک یہ ہے کہ اصل کا حکم صرف اسی کے ساتھ کسی دوسری نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ (حکم قیاس کے موافق ہو) قیاس سے معدول نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی معلل نہ ہو جو اصل میں ثابت ہے وہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس کی نظیر ہو، اور اس میں نص نہ ہو۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد منصوص میں حکم اسی طرح باقی رہے جیسا کہ اس سے پہلے تھا۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ منصوص کے الفاظ میں سے کسی چیز کے ابطال کو تعلیل متضمن نہ ہو۔۔۔۔۔۔ان فصول میں سے بعض میں امام شافعی رحمہ اللہ ہم سے اختلاف کرتے ہیں، جیسا کہ ہم ان کو بیان کریں گے۔"

حاصل یہ کہ قیاس کی پانچ شرائط ہیں، ان میں سے اصل چار ہیں، جن کی وضاحت آگے ترتیب سے ذکر کی گئی ہے۔

قیاس کی شرط اول

قیاس کی پہلی شرط میں امام سرخسی نے امام شافعی سے اختلاف کی کیفیت اس طرح ذکر کی گئی ہے:

فأما المثال الاول وهو أن العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحجة لاثبات

---

[377] ۔۔اصول السرخسی، 2/149۔

فكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له، فلم يجز تعليله أصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته۔۔۔۔۔۔وقال الشافعي: قد ظهرت خصوصيته بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى: خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ [379] فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره. ولكنا نقول: المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحا بغير مهر، فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرا، ثم قوله تعالى: خَالِصَةً لَكَ نعت ذلك المصدر: أي إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة، بدليل قوله تعالى: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ [380]: أي من الابتغاء بالمال المقدر، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج۔ [381]

"پہلی شرط کی مثال: مطلق گواہیوں میں نص کی وجہ سے گواہوں کی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی تفصیل دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صورت میں ذکر کی ہے، جو کسی حق کو ثابت کرنے کے لیے بطور حجت جو کم سے کم مقدار ہے اس بارے میں یہ نص ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خزیمہ رضی اللہ عنہ کی ایک گواہی کو قبول کرنے کی تخصیص فرما دی، یہ ایسا حکم ہے جو نص سے ثابت ہے اور اسی صحابی کے ساتھ ان کے اکرام کی وجہ سے خاص ہے، اس کی اصل کی تعلیل جائز نہیں، کہ اس علت کو خزیمہ کے علاوہ کسی دوسرے میں ثابت کر کے یہی حکم لگایا جائے خواہ وہ ان سے فضیلت میں برابر ہو، یا کم ہو یا اعلیٰ ہو۔ کیونکہ تعلیل اس خصوصیت کو باطل کر دیتی ہے۔۔۔۔۔۔امام شافعی نے کہا: نص کی وجہ سے لفظ ہبہ کے ذریعے نکاح کی خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظاہر ہوئی، اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "آپ کے لیے یہ خاص ہے، مومنین کے لیے نہیں" اس کی تعلیل جائز نہیں کہ اس کی بنیاد پر کسی دوسرے کے نکاح کے لیے اس کو متعدی کیا جائے۔ لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ نص میں جو بات تخصیص کا

---

[378] علی بن بلبان، علاؤالدین، الفارسی (م739ھ)، الصحیح ابن حبان، ذکر خزیمۃ بن ثابت، تحقیق: شعیب الارنوط، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، ط دوم 1414ھ، 1993ء۔ حدیث 7149، 16/98۔

[379] ۔۔ الاحزاب 33:50۔

[380] ۔۔ الاحزاب 33:50۔

[381] ۔۔ اصول السرخسی، 2/151۔

مصدر کا تقاضا کرتا ہے، پھر ارشاد باری تعالیٰ ہے: "آپ کے لیے خالص ہے" یہ اس مصدر کی صفت ہے، یعنی اگر تو اپنے نفس کو نبی کے لیے خالص کر دے، اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یقیناً ہم نے جان لیا جو ہم نے ان کی بیویوں کے بارے (حق مہر) مقرر کیا ہے" یعنی مقررہ مال کے ذریعے طلب کرنا، پس تقدیر سے مراد مقرر کرنا ہے، اور یہ مقدار کی تعیین نکاح اور تزویج کے لفظ میں نہیں بلکہ مال میں ہوتی ہے۔"

قیاس کی شرط دوم

قیاس کی دوسری شرط کے بارے نورالانوار شرح المنار میں امام شافعی کے اختلاف کی صورت یوں ذکر کی ہے:

(ان لا یکون معدولا به عن القیاس) ای لایکون الاصل مخالفاللقیاس اذلوکان هو بنفسه مخالفاللقیاس فکیف یقاس علیه غیره(کبقاء الصوم مع الاکل والشرب ناسیا)فانه مخالف للقیاس اذ القیاس یقتضی فساد الصوم به وانما ابقیناه لقوله عم للذی اکل ناسیا تم علی صومك فانما[382] اطعمك الله وسقاك الله ،فلایقاس علیه الخاطی والمکره کما قاسهما الشافعی رحمه الله۔[383]

"دوسری شرط یہ ہے کہ وہ اصل قیاس کی وجہ سے معدول نہ ہو، یعنی وہ اصل قیاس کے مخالف نہ ہو کیونکہ جب وہ بنفسہ قیاس کے مخالف ہوگی تو دوسرے کسی کو اس پر کیسے قیاس کیا جائے گا، جیسا کہ بھول کر کھانا اور پینا، پس یہ قیاس کے مخالف ہیں، کیونکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے، جبکہ ہم نبی علیہ السلام کے ارشاد کی وجہ سے روزے کو باقی رکھتے ہیں، کہ جب آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اس شخص کے بارے فرمایا تھا کہ اس نے بھول کر کھا لیا تھا، فرمایا تھا "تو اپنا روزہ مکمل کر، پس بے شک اللہ ہی نے تجھے کھلایا اور پلایا ہے۔ پس غلطی سے اور اکراہ کی صورت میں کھانے والے کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کیا ہے۔"

قیاس کی شرط سوم

قیاس کی تیسری شرط کے بارے نورالانوار شرح المنار میں امام شافعی کے اختلاف کی صورت یوں ذکر کی ہے:

(وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هونظیره ولا نص فیه) هذا الشرط وان

---

[382] ۔۔صحیح ابن حبان، باب قضاء الصوم، حدیث 8، 3522/288۔

[383] ۔۔نورالانور شرح المنار، 196۔

تعديته بعينه بلا تغيير، والثالث كون الفرع نظير للاصل لا ادون منه، والرابع عدم وجود النص في الفرع،------ هذا هو راى جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام------ (فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي) تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رحمه الله يقول الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجرى عليها اسم الزنا وحكمه------ والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل۔[384]

"حکم شرعی جو کسی متعینہ نص سے ثابت ہے ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے جبکہ اس کے بارے کوئی نص نہیں ہے۔ یہ اگرچہ ایک شرط ہے لیکن چار شرائط کو متضمن ہے، ان میں سے ایک یہ کہ وہ حکم شرعی ہو لغوی نہ ہو، اور دوسرا یہ کہ بالکل اسی حکم کو بغیر کسی تبدیلی کے متعدی کیا ہو، اور تیسرا یہ کہ فرع اصل کی نظیر ہو (یعنی اسی درجے کی ہو) اس سے کم درجے کی نہ ہو، اور چہارم یہ کہ فرع میں نص کا وجود نہ پایا جا رہا ہو------ یہ جمہور اصولیین کی رائے ہے جو انہوں نے فخر الاسلام بزدوی کی اقتداء میں کی ہے------ پس یہ تعلیل درست نہیں کہ زنا کے لفظ کو لواطت کے لیے ثابت کیا جائے، کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے۔ یہ پہلی شرط کہ "حکم شرعی ہو" پر تفریع ہے کہ پس امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ زنا محترم پانی کو شہوت کے ساتھ حرام مقام میں گرانا ہے، اور یہ معنی لواطت میں بھی موجود ہے، بلکہ حرمت، شہوت اور پانی یعنی منی کو ضائع کرنے کا معنی لواطت میں زیادہ شدت کے ساتھ موجود ہے، اس وجہ سے اس پر زنا کا نام اور اس کا حکم جاری کیا جائے گا------ اس کے مجوزین امام شافعی رحمہ اللہ کے اکثر اصحاب ہیں، اور وہ خمر (شراب) کے لفظ کا اطلاق ہر اس شے پر کرتے ہیں جو عقل پر پردہ ڈال دے۔"

بذل النظر فی الاصول میں اس تیسری شرط کے بارے امام شافعی سے اختلاف کی دو صورتیں تحریر کرتے ہیں:

والخلاف فيه موضعين: احدهما انه قال: يجوز ان يكون في الفرع نص ويزداد بالقياس بيان حكم النص، ولا يجوز ان يكون مخالفا للنص، لان الكلام وان ظهر معناه يحتمل البيان الزائد ولا يحتمل الخلاف، فاذا جاء موافقا قبل، وان جاء مخالفا بطل۔ ونحن نقول القياس اعتبار الشيء بغيره، فاذا كان في الفرع نص، فالقائس اما ان يثبت ذلك الحكم او خلافه: الاول

[384] حوالہ بالا۔

لان مخالفة النص بالقياس لايجوز، دل على حديث معاذ وغيره من الاحاديث التى فيها توقيف الاجتهاد على عدم النص بقوله:[385] فان لم تجد كتابا او سنة، لم يجز الاجتهاد الا عند عدم النص۔ والموضع الثانى انه يجوز تعليل حكم الاصل، لا للتعدية، بل على وجه يقتصر الحكم عليه۔ وعندنا لايجوز المقايسة الا للتعدية بحكم التعليل، والاصل عندنا تعدية الحكم الى الفرع عند تعلق الحكم بتلك العلة فى الاصل، والتعدية من ثمراته۔[386]

"دو مقام پر اختلاف ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام شافعی نے کہا: فرع میں نص کا پایا جانا جائز ہے، اور نص کے حکم کے بیان کو قیاس کے ذریعے زیادہ کیا جاسکتا ہے، اور اس کا نص کے خلاف ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ کلام اگرچہ اس کا معنی ظاہر ہو وہ زائد بیان کا تو احتمال رکھتا ہے، لیکن خلاف کا احتمال نہیں رکھتا، پس جب اس کا موافق آجائے تو اس کو قبول کیا جائے گا اور اگر مخالف ہو تو وہ باطل ہو گا۔ اور ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ قیاس کسی چیز کو اس کے علاوہ پر اعتبار کرنا ہوتا ہے، جبکہ نص میں کوئی فرع ہو، تو قیاس کرنے والا یا تو اس حکم کو ثابت کرے گا یا اس کے خلاف کرے گا۔ پہلی صورت تو جائز نہیں کیونکہ وہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے جو اس سے قوت میں زیادہ ہے، تو اس کا اثبات ایسی دلیل سے کیونکر ہو گا جو دلیل قوت میں اس سے کم ہے۔ دوسری صورت ممکن نہیں ہے کیونکہ قیاس کی وجہ سے نص کی مخالفت جائز نہیں ہے جس پر حضرت معاذ وغیرہ کی احادیث دلالت کرتی ہیں کہ اجتہاد نص نہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یہ قول بھی ہے "اگر تو کتاب اللہ یا سنت رسول میں حکم نہ پائے" گویا کہ معلوم ہوا کہ نص موجود ہونے کی صورت میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔ اور دوسرا اختلاف کا مقام یہ ہے کہ اصل کے حکم کی تعلیل جائز ہے، اس کا تعدیہ جائز نہیں، بلکہ اس طور پر کہ حکم اسی پر محدود ہو گا۔ اور ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک تعلیل کے حکم کو متعدی کرنے کے ساتھ قیاس جائز ہے، اور اصل ہمارے نزدیک اس علت کے ساتھ حکم کے تعلق کی وجہ سے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا ہے۔ اور تعدیہ تو اس کے ثمرات میں سے ہے۔"

قیاس کی شرط چہارم

قیاس کی چوتھی شرط کے بارے جامع الاسرار شرح المنار میں امام شافعی کے اختلاف کی صورت یوں ذکر کی ہے:

---

[385] السنن ابی داؤد، کتاب الاقضية، باب اجتهاد الرائے فی القضاء، حدیث 3592۔

[386] ۔ بذل النظر فی الاصول ,613۔

کان قبلہ۔ لان تغییرحکم النص بالرای لایجوز، لانہ (لایعارضہ) وذلك مثل ما قال الشافعی رحمہ الله ان السباع التی لایوکل لحمها تلحق بالخمس الفواسق [387]،حتی لوقتل المحرم شیئا منها ابتداء لایجب علیه شیئا،لان النبی صلی الله علیه وسلم استثنیٰ الخمس،اذ من طبعهن الایذاء،کان مستثنیٰ من النص بمنزلة الخمس۔ وقلنا هذا تعلیل فاسد،لانا لوجعلنا الاستثناء باعتبار معنی الایذاء،خرج المستثنیٰ من ان یکون محصورا فی عدد الخمس،فکان فیه تغییرحکم النص المعلل،وذا لایجوز۔[388]

"اور چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد نص کا حکم باقی رہے،یعنی اصل میں حکم جیسے پہلے تھا تعلیل کے بعد بھی وہ نص کا حکم باقی رہے۔ کیونکہ نص کا حکم رائے سے تبدیل کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ اس کے معارض ہے۔اور یہ ایسے ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جن درندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کو ان پانچ فاسق جانوروں کے ساتھ لاحق کیا جائے گا،اور یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں ان میں سے کسی کو قتل کرے گا تو اس پر کوئی شے واجب نہیں ہو گی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ جانوروں کا استثنیٰ فرمایا، کیونکہ ان کی طبعیت میں (دوسروں کو) تکلیف پہنچانا ہے۔ گویا کہ نص سے مستثنیٰ جانور بھی ان پانچ جانوروں کی طرح ہو گئے۔ ہم (حنفیہ) نے کہا کہ یہ تعلیل فاسد ہے، کیونکہ اگر ہم استثناء میں ایذاء کے معنی کا اعتبار کریں تو پھر مستثنیٰ پانچ کے عدد میں محصور نہیں رہے گا، پس اس میں معلل نص کے حکم میں تبدیلی لازم آئے گی،اور یہ جائز نہیں۔"

شافعیہ کی کتب اصول سے قیاس کی شرائط

قیاس کی شرائط کے بارے آمدی الاحکام میں رقمطراز ہیں:

فشروط القیاس لاتخرج عن شروط هذه الأرکان فمنها مایعود إلی الأصل ومنها مایعود إلی الفرع ومایعود إلی الأصل فمنها مایعود إلی حکمه ومنها مایعود إلی علته ، فلنرسم فی کل واحد منهما قسما۔[389]

"پس قیاس کی شرائط ان ارکان سے خارج نہیں ہیں، بعض وہ شرائط ہیں جو اصل سے متعلق ہیں، بعض وہ ہیں جو فرع اور اصل سے متعلق ہیں، بعض وہ ہیں جو حکم سے متعلق ہیں، بعض وہ ہیں جو

---

[387]۔ الصحیح ابن حبان، کتاب الحظر والاباحة، باب قتل الحیوان، حدیث 5632، 12/448۔

[388]۔ جامع الاسرار شرح المنار، الکاکی، 4/995، 994۔

[389]۔ الاحکام فی اصول الاحکام، 3/241؛ البحر المحیط فی اصول الفقه، 5/74؛ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/671۔

حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قیاس کی شرائط ارکان ہی کے ساتھ ہیں، ان میں اصل، فرع، حکم اور علت شامل ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی اقسام ہیں۔ گویا کہ شافعیہ کے نزدیک قیاس کی شرائط ارکان کے تحت ہیں، جن کی بحث ارکان کے تحت ہوتی ہے۔ عام طور پر شافعیہ کی کتب اصول میں قیاس کی شرائط الگ سے مستقل طور پر مذکور نہیں ہوتیں بلکہ ارکان کی بحث میں ان کا تذکرہ ملتا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے قیاس کی شرائط

قیاس کی پہلی شرط

عام طور پر جو شرائط حنفیہ نے ذکر کی ہیں وہی شافعیہ کی کتب فروع میں ملتی ہیں، جیسا کہ علامہ ماوردی الحاوی الکبیر میں قیاس کی پہلی شرط کے بارے رقمطراز ہیں:

> مسألة: قال الشافعي: وقال الله تعالى: وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ[390]. قال الماوردي: وهذا مما خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم في النكاح تخفيفا أن ينكح بلفظ الهبة: لأن الشافعي بدأ بذكر ما خص به في النكاح تغليظا، وذلك في ثلاثة أشياء: وجوب التخيير، وتحريم الطلاق، وتحريم الاستبدال بهن مما خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم في النكاح. ثم عقبه بذكر ما خص به تخفيفا، فمن ذلك أن إباحة الله تعالى أن يملكه نكاح الحرة بلفظ الهبة من غير بدل يذكر مع العقد، ولا يجب من بعد فيكون مخصوصا به من بين أمته من وجهين: أحدهما: أن يملك نكاح الحرة بلفظ الهبة، ولا يجوز ذلك لغيره من أمته. والثاني: أن يسقط منه المهر ابتداء مع العقد، وانتهاء فيما بعده، وغيره من أمته يلزمه المهر فيما بعد. وقال أبوحنيفة: إنما اختص بسقوط المهر وحده، وهو وأمته سواء في جواز العقد بلفظ الهبة.[391]

"مسئلہ: امام شافعی نے کہا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اگر مومن عورت اپنے نفس کو نبی کے لیے ہبہ کرے تو اگر نبی چاہے تو اس سے نکاح کر لیں یہ حکم آپ کے لیے خاص ہے، دوسرے مومنین کے لیے نہیں ہے۔ ماوردی نے کہا: یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح کے ساتھ تخفیفاً خاص کیا گیا ہے کہ ہبہ کے لفظ سے نکاح ہو سکتا ہے، امام شافعی نے ایسے کلمات سے آغاز کیا وہ امور جو نبی

---

[390] ۔۔الاحزاب 33: 50۔

[391] ۔۔الحاوی الکبیر فی فقہ الشافعی،9/15۔

کسی کو تبدیل کرنے کی حرمت۔ پھر جن امور کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تخفیفاً خاص کیا اس کے بعد ذکر کیا کہ ان امور میں سے یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو آزاد عورت سے ہبہ کے لفظ سے ایسے نکاح کا مالک بنادیا کہ جس عقد میں مہر کا بھی ذکر نہ کیا جائے، اور نہ ہی مہر بعد میں واجب ہے، پس یہ آپ کی امت میں صرف آپ کے ساتھ دو وجھوں سے خاص ہے: ان میں سے ایک یہ کہ آزاد عورت سے ہبہ کے لفظ سے نکاح کا مالک ہونا، آپ کی امت میں آپ کے علاوہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں۔ اور دوسرا یہ کہ عقد نکاح میں مہر ابتدا سے ہی ساقط ہو گا، اور بعد میں بھی ساقط رہے گیا، جبکہ امت کے لیے نکاح کے بعد مہر لازم ہو گا۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ صرف مہر کے سقوط میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص ہے، جبکہ لفظ ہبہ سے نکاح کا جواز آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کے لیے برابر ہے۔"

قیاس کی دوسری شرط

قیاس کی دوسری شرط میں علامہ نووی مکرہ کے روزے کے حوالے سے فرع تحریر کرتے ہیں:

لو اکرہ الصائم علی أن یأکل بنفسه أو یشرب فأکل أو شرب ۔۔۔۔۔۔ (والاصح) لا یبطل ۔ ممن صححه المصنف فی التنبیه والغزالی فی الوجیز والعبدری فی الکفایة والرافعی فی الشرح وآخرون وهو الصواب ولا تغتر بتصحیح الرافعی فی المحرر البطلان و قد نبهت علیه فی مختصر المحرر۔[392]

"اگر روزہ دار کو خود کھانے یا پینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے کھایا پی لیا۔۔۔۔زیادہ صحیح قول کے مطابق اس کا روزہ باطل نہیں ہوا۔ جنہوں نے اس مسئلہ کی تصحیح کی ہے وہ التنبیہ فی الفقہ الشافعی میں اس کے مصنف نے، غزالی نے الوجیز میں، عبدری نے الکفایہ میں، رافعی نے شرح میں اور دوسرے حضرات نے، اور یہی قول صواب ہے، رافعی کی المحرر میں روزہ کے باطل ہونے کے قول کی تصحیح تم کو مغالطہ میں مبتلا نہ کر دے، میں نے مختصر المحرر میں اس پر تنبیہ بھی کی ہے۔"

قیاس کی تیسری شرط

امام نووی شافعی نے تصحیح التنبیہ میں قیاس کی تیسری شرط کے حوالے سے تحریر کیا ہے کہ:

---

[392] ۔۔ المجموع شرح المهذب، 6/353۔

الامرفی المھذب، رجح النووی فی الروضة ماھو الاصح فی التصحیح من ان من لاط بذ کر یحد حد الزنا، فیرجم ان کان محصنا، ویجلد ویغرب ان لم یکن محصنا فی الاظھر۔۔۔۔۔۔وقال العقبی فی تکملة المجموع: قال بعض الفقھاء یقتل بالحجارة ان کان محصنا، ویجلد مائة ان کان بکرا، ولایقتل وھو اظھر قولی الشافعی۔[393]

"(لواطت کرنے والا زانی کی طرح ہے) تنبیہ میں لواطت کرنے والے پر حد زنا کے قائم کرنے کے بارے دو قول ذکر کیے گئے ہیں، کسی قول کی ترجیح کی صراحت نہیں کی گئی۔ اسی طرح المھذب میں بھی ہے۔ البتہ امام نووی نے روضہ میں جس اصح قول کی تصحیح کی ہے اس کو ترجیح دی ہے، کہ جس مرد نے زنا کیا اس کو حد زنا لگائی جائے گی، اور اگر وہ محصن ہے تو اس پر سنگسار کیا جائے گا، اور اگر وہ محصن نہیں ہے تو کوڑے لگائے جائیں گے اور جلاوطن کیا جائے گا، زیادہ راجح قول کے مطابق یہی ہے۔۔۔۔۔۔ عقبی نے المجموع کے تکملہ میں کہا ہے کہ بعض فقہاء نے کہا اگر وہ محصن ہے تو پتھروں کے ساتھ قتل کیا جائے گا، اگر غیر محصن ہے تو ایک سو کوڑے لگائے جائیں گے، قتل نہیں کیا جائے گا، یہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے زیادہ صحیح قول ہے۔"

قیاس کی چوتھی شرط

ماوردی الحاوی الکبیر میں امام شافعی کے حوالے سے قیاس کی شرط چہارم کے بارے لکھتے ہیں:

قال الشافعی: وللمحرم أن یقتل الحیة والعقرب والفأرة والحدأة والغراب والکلب العقور وما أشبه الکلب العقور مثل السبع والنمر والفھد والذئب صغار ذلك وکبارہ سواء ولیس فی الرخم والخنافس والقردان والحلم وما لا یؤکل لحمه جزاء لأن ھذا لیس من الصید وقال الله جل وعز: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا[394]، فدل علی أن الصید الذی حرم علیھم ما کان لھم قبل الإحرام حلالا، لانه لایشبه ان یحرم فی الاحرام خاصة الا ما کان مباحا قبله۔[395]

"امام شافعی نے کہا: محرم کے لیے قتل کرنا جائز ہے جن میں سانپ، بچھو، چوہا، چیل، کوا، پاگل کتا اور جو پاگل کتے کے مشابہ ہو جیسا کہ درندہ، چیتا، تیندوا، بھیڑیا شامل ہیں، خواہ یہ جانور چھوٹے ہوں یا

---

[393]۔۔ النووی، یحییٰ بن شرف، محی الدین، ابوزکریا، تصحیح التنبیه ویلیه تذکرة النبیه فی تصحیح التنبیه للاسنوی، تحقیق: الدکتور محمد عقله ابراھیم، موسسة الرسالة، بیروت، طبع اولیٰ، 1417ھ، 1996ء۔ 2/226۔

[394]۔۔ المائدة 5:96۔

[395]۔۔ الحاوی الکبیر، 4/341۔

جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ان کے قتل کرنے میں کوئی بدلہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ شکار میں شامل نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "جب تک تم احرام کی حالت میں ہو تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا ہے" پس یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ شکار جو ان کے لیے احرام سے پہلے حلال تھا وہ حرام کر دیا گیا، تاکہ یہ شبہ نہ ہو جائے کہ ان کو خاص طور پر احرام ہی میں حرام کیا گیا ہے، بلکہ یہ اس سے پہلے مباح تھے۔"

قیاس کی شرائط کے بارے شافعیہ اصولیین کی عبارات کا حاصل

قیاس کی شرائط کے بارے شافعیہ کی کتب اصول میں اس طرح بحث نہیں ملتی جس طرح حنفیہ نے ذکر کی ہے، بلکہ شافعیہ کی کتب اصول میں قیاس کے ارکان کی بحث کے تحت ان شرائط کا تذکرہ ملتا ہے، البتہ شافعیہ کی کتب فروع میں جو قیاس کی شرائط کی عملی صورت ملتی ہے وہ وہی ہے جو حنفیہ نے شافعیہ کے حوالے سے اپنی کتب اصول میں ذکر کی ہے۔ وہ شرائط یہ ہے:

قیاس کی شرط اول

پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم صرف اسی کے ساتھ کسی دوسری نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک بھی یہی شرط ہے، البتہ کسی نص میں وجہ تخصیص میں اختلاف ہو سکتا ہے جبکہ اصول یہی ہے، جس میں شافعیہ بھی حنفیہ کی طرح تسلیم کرتے ہیں۔ جس طرح سورۃ احزاب میں ہے کہ اگر مومن عورت اپنے نفس کو نبی کے لیے ہبہ کرے تو اگر نبی چاہے تو اس سے نکاح کر لیں یہ حکم آپ کے لیے خاص ہے، دوسرے مومنین کے لیے نہیں ہے۔ اس میں حنفیہ کے نزدیک صرف مہر کے سقوط میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص ہے، جبکہ لفظ ہبہ سے نکاح کا جواز آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کے لیے برابر ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک لفظ ہبہ سے نکاح صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص ہے، امت محمدیہ کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔

قیاس کی شرط دوم

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ نص قیاس کی وجہ سے معدول نہ ہو، یعنی وہ اصل خلاف قیاس نہ ہو کیونکہ جب ایک نص قیاس کے مخالف ہو گی تو دوسرے کسی مسئلہ کو اس پر کیسے قیاس کیا جائے گا، جیسا کہ بھول کر کھانا اور پینا کی نص خلاف قیاس ہے اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر خطاء اور اکراہ سے روزہ کی حالت میں کھانے کو قیاس کیا ہے، گویا کہ شافعیہ نے اس دوسری شرط میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی معلل نہ ہو جو اصل میں ثابت ہے وہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس کی نظیر ہو، اور اس میں نص نہ ہو۔ یعنی حکم شرعی جو کسی متعینہ نص سے ثابت ہے ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے جبکہ اس کے بارے کوئی نص نہیں ہے۔ پس یہ تعلیل درست نہیں کیونکہ لواطت کے بارے یہ حکم شرعی نہیں ہے جبکہ امام شافعی نے اس میں تعلیل کی ہے کہ زنا کے لفظ کو لواطت کے لیے ثابت کیا ہے، اسی وجہ سے اس پر زنا کا نام اور اس کا حکم جاری کیا ہے ۔۔۔۔۔۔ اس کے مجوزین امام شافعی رحمہ اللہ کے اکثر اصحاب ہیں، اور اسی طرح خمر (شراب) کے لفظ کا اطلاق ہر اس شے پر کرتے ہیں جو عقل پر پردہ ڈال دے۔

قیاس کی شرط چہارم

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد نص کا حکم باقی رہے، یعنی اصل میں حکم جیسے پہلے تھا تعلیل کے بعد بھی وہ نص کا حکم باقی رہے۔ کیونکہ نص کا حکم رائے سے تبدیل کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ حالت احرام میں جانوروں کو قتل کرنے کی ممانعت ہے، البتہ پانچ جانوروں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے کہ ان کے قتل کرنے کی اجازت ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص حالت احرام میں ان میں سے کسی کو قتل کرے گا تو اس پر کوئی شے واجب نہیں ہو گی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ جانوروں کا استثنیٰ فرمایا ہے، جبکہ امام شافعی نے ان جانوروں میں علت ایذا کی بنیاد پر دیگر جانوروں پر بھی یہی حکم جاری کیا ہے، جبکہ حنفیہ نے کہا کہ یہ تعلیل فاسد ہے، کیونکہ اگر ہم استثناء میں ایذاء کے معنی کا اعتبار کریں تو پھر مستثنیٰ پانچ کے عدد میں محصور نہیں رہے گا، اور اس کی وجہ سے معلل نص کے حکم میں تبدیلی لازم آئے گی، اور یہ جائز نہیں۔ گویا کہ حنفیہ اور شافعیہ کا اس شرط میں بھی اختلاف ہے۔ شافعیہ کی کتب فروع میں اسی طرح عملی بحث ملتی ہے جیسا کہ حنفیہ نے شافعیہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔[396]

شافعیہ کی کتب اصول سے ماخوذ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قیاس کی شرائط ارکان ہی کے ساتھ ہیں، ان میں اصل، فرع، حکم اور علت شامل ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی اقسام ہیں۔ گویا کہ شافعیہ کے نزدیک قیاس کی شرائط مستقل طور پر مذکور نہیں بلکہ ارکان کی بحث میں ان کا تذکرہ ملتا ہے۔

---

[396] ۔۔ بعض حضرات نے دو شرائط مزید بھی شامل کی ہیں، لیکن محققین کا کہنا ہے کہ ان کی ضرورت نہیں بلکہ وہ انہیں چار شرائط میں ضم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ان کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حکم کی اضافت نص کی طرف ہوتی ہے یا علت کی طرف ہوتی ہے حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں جو کہ مقیس علیہ ہے حکم نص کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور فرع میں علت کی طرف مضاف ہوتا ہے اور جمہور اصولیین کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں حکم علت کی طرف اس شرط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے کہ وہ علت صیغہ اور ضرورت کے لحاظ سے ان اوصاف کی حامل ہو جن پر نص مشتمل ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول اس طرح موجود ہے کہ اصل میں حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسا کہ المذهب فی اصول المذهب علی المنتخب میں تحریر کرتے ہیں:

ان العلماء قد اختلفوا فی اضافة الحکم الی النص او الی العلة علی مذهبین: المذهب الاول: ذهب مشائخ العراق من الحنفية والقاضی الامام ابوزید الدبوسی وفخر الاسلام البزدوی وشمس الائمة السرخسی الی ان الحکم فی الاصل وهومقیس علیه یضاف الی النص وفی الفرع یضاف الی العلة۔۔۔۔۔۔المذهب الثانی: ذهب مشائخ سمرقند من الحنفية وجمهور الاصولیین الی ان الحکم فی الاصل یضاف الی العلة بشرط ان تکون من الاوصاف التی اشتمل علیها النص صیغة او ضرورة۔[397]

"علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ حکم کی اضافت نص کی طرف ہوتی ہے یا علت کی طرف ہوتی ہے اس میں دو مذاہب ہیں: پہلا مذہب: علماء حنفیہ میں سے مشائخ عراق، قاضی امام ابوزید دبوسی، فخر الاسلام بزدوی، شمس الائمۃ سرخسی کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں جو کہ مقیس علیہ ہے حکم نص کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور فرع میں علت کی طرف مضاف ہوتا ہے۔۔۔۔۔دوسرا مذہب: حنفیہ کے مشائخ سمرقند اور جمہور اصولیین کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں حکم علت کی طرف اس شرط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے کہ وہ علت صیغہ اور ضرورت کے لحاظ سے ان اوصاف کی حامل ہو جن پر نص مشتمل ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک اصل میں حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ وہ علت صیغہ اور ضرورت کے لحاظ سے ان اوصاف کی حامل ہو جن پر نص مشتمل ہے۔

---

[397]۔ المذهب فی اصول المذهب علی المنتخب، 2/180، 179۔

شافعیہ کی کتب اصول کے بیان میں حکم کی اضافت کا اصول

قیاس میں حکم کی اضافت کے مسئلہ کا تعلق اس سے ہے کہ اصل اور فرع میں حکم نص سے ثابت ہوتا ہے یا علت سے ہوتا ہے، شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم علت کی وجہ سے نہیں بلکہ نص کی وجہ سے اصل میں ثابت ہوتا ہے، اور اصل میں علت کی وجہ سے حکم کا ثابت ہونا محال ہے اس کے بارے امام غزالی رقمطراز ہیں:

أن الحكم يثبت فى الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت فى الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطرق سوى طريق الأصل ،وأن ثبت فى الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة والحكم مقطوع به فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة۔ قلنا الحكم فى الأصل يثبت بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وأما الوقوف على مناط الحكم من المصلحة۔ وأما زوال الحكم عند زوال المناط كما سيأتى فى العلة القاصرة ۔ وأما الحكم فى الفرع(ثبت بالعلة وان ثبت فى الاصل بالنص، والفرع) وإن كان تابعا للأصل فى الحكم فلا يلزم أن يتبعه فى الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ولا يلزم مساواة الفرع لها فى الطريق وإن لزمت المساواة فى الحكم۔ [398]

"بے شک حکم علت کی وجہ سے نہیں بلکہ نص کی وجہ سے اصل میں ثابت ہوتا ہے، تو پھر فرع میں علت کے ساتھ کیسے ثابت ہو جائے گا، کیونکہ فرع اصل کے تابع ہوتی ہے، تو اس میں ایسے طریقہ کے ساتھ کیونکر حکم ثابت ہو گا جو اصل کے طریقہ کے علاوہ ہے۔ اور اصل میں علت کی وجہ سے حکم کا ثابت ہونا محال ہے، کیونکہ نص میں قطعیت ہوتی ہے اور علت میں ظنیت ہوتی ہے، اور حکم قطعیت کے ساتھ ہوتا ہے، تو پھر ایسی شے یعنی حکم کو جو قطعیت رکھتا ہے علت مظنونہ پر کیسے طاری کیا جا سکتا ہے۔ ہم نے کہا کہ اصل میں حکم نص سے ثابت ہوتا ہے، اور علت مظنونہ کے استنباط کا فائدہ: یا تو علت کا تعدیہ ہے یا مصلحت کے ساتھ حکم کے مناط کی واقفیت ہے۔ اور جہاں تک زوال مناط کی صورت میں زوال حکم کا تعلق ہے تو اس کی علت قاصرہ میں بحث ہو گی۔ اور جہاں تک فرع میں حکم کا تعلق ہے (جو علت سے ثابت ہوتا ہے، اور جو اصل میں نص سے ثابت ہوتا ہے، اور فرع) اگرچہ وہ حکم میں اصل کے تابع ہوتی ہے، تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ طریق میں بھی اس کے تابع ہو۔ پس ضروریات اور محسوسات نظریات کے لیے اصل ہوتے ہیں، اور فرع کا اس کے طریق میں مساوی ہونا لازم نہیں آتا، اگرچہ حکم میں مساوات ضرور ہوتی ہے۔"

---

[398] ۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/569،568۔

سے حکم کا ثابت ہونا محال ہے، کیونکہ نص میں قطعیت ہوتی ہے اور علت میں ظنیت ہوتی ہے، اور حکم قطعیت کے ساتھ ہوتا ہے، تو پھر ایسی شے یعنی حکم کو جو قطعیت رکھتا ہے علت مظنونہ پر کیسے طاری کیا جاسکتا ہے اور جہاں تک فرع میں حکم کا تعلق ہے تو وہ علت سے ثابت ہوتا ہے، اور جو اصل میں نص سے ثابت ہوتا ہے، اور فرع اگرچہ وہ حکم میں اصل کے تابع ہوتی ہے، تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ طریق میں بھی اس کے تابع ہو، اگرچہ حکم میں مساوات ضرور ہوتی ہے۔

اسی طرح زرکشی کے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے، جیسا کہ البحر المحیط میں رقمطراز ہیں:

مسألة ثبوت الحكم في محل الأصل: الحكم في محل النص هل ثبت بالعلة أو بالنص۔۔۔۔ قال الأستاذ وقال أهل التحقيق إن حقيقة القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبين له۔۔۔۔۔۔۔ قالوا وله في الأصل دليلان أحدهما النص وله حكمان أحدهما بيان الشريعة والثاني بيان المعنى الذي تعلق به الحكم وفي الفرع دليل واحد إذا كانت العلة واحدة قال وهذا هو الصحيح۔۔۔۔۔۔ وقال الصيرفي: الحكم في الأصل ثبت بالعلة التي دل عليها النص وحظ النص فيها التنبيه عليها وهذا هو الراجح عند أصحابنا۔۔۔۔۔ قال ابن النفيس في الإيضاح وينبغي أن يكون مراد الشافعية ثبوته بالعلة فظن أن ثبوته بالنص لأجل العلة لا لأن العلة هي الموجبة له بدون النص ولا أنها جزء الموجب وحينئذ يصير الخلاف لفظيا وكذا زعم الآمدي وغيره أن النزاع لفظي لا يرجع إلى معنى[399]۔

"مسئلہ: اصل کے محل میں حکم کا ثبوت: کیا نص کے محل میں حکم علت سے ثابت ہوتا ہے یا نص سے ثابت ہوتا ہے۔۔۔ ۔۔ استاذ نے کہا کہ محققین کہتے ہیں حکم کے موجب کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ اس دلیل سے پردہ اٹھانا جو اس کو بیان کر رہی ہے۔۔۔۔۔ علماء نے کہا کہ اس کی اصل میں دو دلیلیں ہیں، ان میں سے ایک نص ہے، اس کے دو حکم ہیں: ایک شریعت کا بیان ہے، اور دوسرا اس معنی کا بیان کرنا ہے جس کے ساتھ حکم کا تعلق ہے۔ اور فرع میں ایک دلیل ہے جبکہ علت ایک ہو، اس قول کے بارے کہا کہ یہی صحیح ہے۔۔۔۔۔۔ صیرفی نے کہا کہ حکم اصل میں اس علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس پر نص دلالت کرتی ہے، اور نص پر اس میں یہ حصہ ہوتا ہے کہ وہ اس پر متنبہ کرتی ہے، یہ قول ہمارے علماء شافعیہ کے نزدیک راجح ہے۔۔۔۔۔۔۔ ابن النفیس نے ایضاح میں کہا مناسب یہ ہے کہ شافعیہ کی مراد علت کی وجہ سے حکم کا ثبوت ہے، پس گمان یہ ہے کہ اصل میں حکم کا ثبوت نص کے ساتھ علت کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ اس حکم کا

---

[399]۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 5/104۔

یعنی نص کا جز ہے اس لیے ثبوت ہوتا ہے، اس وقت یہ اختلاف لفظی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آمدی وغیرہ نے بھی خیال ظاہر کیا ہے یہ نزاع لفظی ہے معنوی نہیں ہے۔"

حاصل یہ کہ زرکشی کے نزدیک یہ اختلاف محض لفظی ہے جیسا کہ صیرفی اور ابن النفیس کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ صیرفی نے کہا کہ حکم اصل میں اس علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس پر نص دلالت کرتی ہے، اور نص پر اس میں یہ حصہ ہوتا ہے کہ وہ اس پر متنبہ کرتی ہے، یہ قول ہمارے علماء شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، اسی طرح آمدی وغیرہ نے بھی خیال ظاہر کیا ہے یہ نزاع لفظی ہے معنوی نہیں ہے۔

فواتح الرحموت میں بھی ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، جیسا کہ مولف رقمطراز ہیں:

(مسئلة حكم الأصل) ثابت (بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية فقيل الخلاف) بينهم (لفظي وهو الأشبه) بالصواب (لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية أنه المعرف) للحكم (ولا تناكر في ذلك) لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد و ـــــ (وقيل) النزاع (معنوي واختاره السبك) من الشافعية (قائلا نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث أبدا) فانه لا باعث لله تعالى على أحكامه بل هو مختار في الحكم (وإنما نفسرها بالمعرف ومعنى التعريف إن ينصب أمارة على الحكم فيجوز أن يتخلف) الحكم عنها (في حق العارف) به فعلى هذا صار العلة بمعنى العلامة والامارة۔[400]

"مسئلہ: اصل کا حکم شافعیہ کے نزدیک علت کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک نص کی وجہ سے ثابت ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے اور یہی قول صواب کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ شافعیہ کی مراد یہ ہے کہ یہ علت ہی اس حکم کی طرف ابھارنے والی ہوتی ہے، اور حنفیہ کی مراد یہ ہے کہ نص ہی حکم کی پہچان کرواتی ہے، اس میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ ایک ہی محل پر نفی اور اثبات کا حکم وارد نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ نزاع معنوی ہے، اس قول کو شافعیہ میں سے تاج الدین سبکی نے اختیار کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ ہم شافعیہ علت کی تفسیر باعث سے کبھی بھی نہیں کرتے، کیونکہ اللہ کو احکام پر کوئی ابھارنے والا نہیں ہے، بلکہ وہ حکم کرنے میں خود مختار ہے، بلکہ ہم اس کی تفسیر معرف سے کرتے ہیں، اور تعریف سے مراد یہ ہے کہ ایسی علامت جو حکم پر قائم ہو، اس لحاظ سے یہ علامت عارف کے حق میں کبھی حکم سے تخلف بھی اختیار کر سکتی ہے، پس اس طرح یہ علت بمعنی علامت اور نشانی کے ہے۔"

---

[400]۔۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، 2/344۔

حاصل بحث

حاصل یہ کہ حکم کی اضافت نص کی طرف ہوتی ہے یا علت کی طرف ہوتی ہے حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں جو کہ مقیس علیہ ہے حکم نص کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور فرع میں علت کی طرف مضاف ہوتا ہے اور جمہور اصولیین کے نزدیک یہ ہے کہ اصل میں حکم علت کی طرف اس شرط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے کہ وہ علت صیغہ اور ضرورت کے لحاظ سے ان اوصاف کی حامل ہو جن پر نص مشتمل ہے۔

زرکشی کے نزدیک یہ اختلاف محض لفظی ہے جیسا کہ صیرفی اور ابن النفیس کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ صیرفی نے کہا کہ حکم اصل میں اس علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس پر نص دلالت کرتی ہے، اور نص کا یہ حصہ ہوتا ہے کہ وہ اس پر متنبہ کرتی ہے، یہ قول ہمارے علماء شافعیہ کے نزدیک راجح ہے۔۔۔۔۔۔۔ابن النفیس نے ایضاح میں کہا مناسب یہ ہے کہ شافعیہ کی مراد علت کی وجہ سے حکم کا ثبوت ہے، پس گمان یہ ہے کہ اصل میں حکم کا ثبوت نص کے ساتھ علت کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ اس حکم کا ثبوت نص کے بغیر صرف علت موجبہ کے ذریعے ہوتا ہے، اور نہ اس وجہ سے کہ یہ علت موجب یعنی نص کا جز ہے اس لیے ثبوت ہوتا ہے، اس وقت یہ اختلاف لفظی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آمدی وغیرہ نے بھی خیال ظاہر کیا ہے یہ نزاع لفظی ہے معنوی نہیں ہے۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں اس کے بارے عمدہ قول یہ کیا گیا کہ اصل کا حکم شافعیہ کے نزدیک علت کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک نص کی وجہ سے ثابت ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے اور یہی قول صواب کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ شافعیہ کی مراد یہ ہے کہ یہ علت ہی اس حکم کی طرف ابھارنے والی ہوتی ہے، اور حنفیہ کی مراد یہ ہے کہ نص ہی حکم کی پہچان کرواتی ہے، اس میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ ایک ہی محل پر نفی اور اثبات کا حکم وارد نہیں ہوتا، گویا کہ حنفیہ اور شافعیہ کے مابین یہ نزاع لفظی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ تعلیل بالنفی کو حجج فاسدہ میں شمار کرتے ہیں، جبکہ شافعیہ کے نزدیک تعلیل بالنفی جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، فتح الغفار بشرح المنار میں ابن نجیم رقمطراز ہیں:

(ومن جنسه) ای الاطراد (التعلیل بالنفی) ای بالعدم وهو باطل لان شرط العلة ان لا تكون عدما عندنا، وعند الشافعية يجوز تعليل العدمي بالعدم اتفاقا، وكذا الوجودي عند اكثرهم۔۔۔۔۔۔۔ (لان استقصاء العدم) ای عدم العلة (لايمنع الوجود) ای وجود الحكم (من وجه آخر) لما ان الحكم قد يثبت بعلل شتیٰ۔[401]

"اس (اطراد) کی جنس سے تعلیل بالنفی یعنی عدم بھی ہے، اور وہ باطل ہے، کیونکہ علت کی شرط ہمارے نزدیک عدم نہیں ہوتی، اور شافعیہ کے نزدیک عدمی کی تعلیل عدم سے بالاتفاق جائز ہے، اسی طرح وجودی کا اکثر کے نزدیک یہی حکم ہے۔۔۔۔۔۔ کیونکہ عدمی کا استقصاء کرنا یعنی علت کا معدوم ہونا اس شے کے وجود کے منافی نہیں ہے یعنی کسی دوسری وجہ سے حکم کے پائے جانے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ حکم کبھی مختلف علتوں کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ تعلیل بالنفی کو حجج فاسدہ میں شمار کرتے ہیں، جبکہ شافعیہ کے نزدیک تعلیل بالنفی جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے تعلیل بالنفی کا اصول

شافعیہ کے نزدیک تعلیل بالعدم جائز ہے، جیسا کہ امام رازی کی کتاب المحصول کی شرح نفائس الاصول فی شرح المحصول میں شہاب الدین قرافی رقمطراز ہیں:

قال الرازي: يجوز التعليل بالعدم؛ خلافا لبعض الفقهاء. لنا: أنه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات، والدوران يفيد ظن العلية، والعمل بالظن واجب.۔۔۔۔۔۔۔ فإن قلت: الامتناع عن الفعل عدم، مع أنه قد يكون مأمورا به، ويكون منشأ للمصالح، ودفع المفاسد: قلت: الامتناع عن الفعل عبارة عن أمر يفعله الإنسان، فيترتب عليه عدم ذلك الشيء؛ فثبت أن الامتناع ليس عدما محضا.[402]

---

[401] ۔۔فتح الغفار بشرح المنار، 4/26،25؛ جامع الاسرار شرح المنار للکاکی، 1019؛ جامع الاسرار شرح المنار للبخاری، 3/530۔

[402] ۔۔نفائس الاصول فی شرح المحصول، 8/3504۔

ہے کہ کبھی بعض معدومات کے باوجود حکم حاصل ہو جاتا ہے، اور دوران علیت کی ظنیت کا فائدہ دیتا ہے، اور ظن سے علم واجب ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔۔پس اگر تو یہ کہے کہ فعل سے روکنا عدم ہے، باوجود اس کے کہ وہ کبھی مامور بہ بھی ہوتا ہے، اور مصالح کا منشاء اور مفاسد کا دور کرنا بھی ہوتا ہے۔ میں نے کہا: کسی فعل سے رکنا ایسے امر سے عبارت ہے جس کو انسان کرتا ہے، اور اس پر اس شے کا عدم مرتب ہوتا ہے، پس یہ ثابت ہوا کہ امتناع عدم محض نہیں ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ تعلیل بالعدم جائز ہے، کیونکہ کسی فعل سے رکنا ایسے امر سے عبارت ہے جس کو انسان کرتا ہے، اور اس پر اس شے کا عدم مرتب ہوتا ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ امتناع عدم محض نہیں ہے۔

اسی طرح عدم یا وجود علیت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں، اس کے بارے علماء شافعیہ کے مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ ارموی شافعی نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول میں رقمطراز ہیں:

الفصل الرابع فی الدوران: ویسمی بالطرد والعکس۔ ومعناہ ان یوجد الحکم عند وجود الوصف وینعدم عند عدمہ وھو المسمیٰ بالدوران الوجودی والعدمی۔ فان کان بحیث یوجد عند وجود الوصف ولاینعدم عند عدمہ فھو المسمی بالدوران الوجودی، والطرد او بالعکس ویسمیٰ بالدوران العدمی والعکس۔ والکلام فی ھذا الفصل انما ھو فی الدوران الوجودی والعدمی، وقد یسمیٰ بالدوران المطلق۔ وھو یقع علی وجھین: احدھما: ان یقع ذلك فی صورۃ واحدۃ کالتحریم مع السکر فی العصیر، فانہ لما لم یکن مسکرا فی اول الامر لم یکن حراما، فلما حدث السکر فیہ ،حدثت الحرمۃ فیہ، ثم لما زال السکر عنہ بان صار خلا ،زالت الحرمۃ عنہ۔ وثانیھما: ان یوجد ذلك فی صورتین: وھو کوجوب الزکوٰۃ مع ملك نصاب کامل تام فی صورۃ احد النقدین ملکا تاما رقبۃ ویدا۔ وعدمہ مع عدم شئ منھا کما فی ثیات البذلۃ والمھنۃ، وعبید الخدمۃ فانہ لاتجب فیھا الزکوٰۃ لفقد شئ مما ذکرناہ۔ واختلف الاصولییون فی انہ ھل یفید العلیۃ ام لا۔ فذھب الجمھور کالقاضی ابی بکر وغیرہ الی انہ یفید ظن العلیۃ بشرط عدم المزاحم۔ وھو المختار۔ وذھب بعض المعتزلۃ الی انہ یفید یقین العلیۃ۔ وذھب الباقون من اصحابنا وغیرھم الی انہ لایفید العلیۃ ولایقینھا وھو اختیار الغزالی رحمہ اللہ۔[403]

"فصل چہارم دوران کے بارے ہے: اس کو طرد اور عکس کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم بھی پایا جائے، اور جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم

---

[403] ۔ نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول، 3371؛ الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، 3/298۔

وقت وہ حکم پایا جائے، اوراس کے معدوم ہونے کے وقت وہ معدوم نہ ہو، اس کو دوران وجودی کہا جاتا ہے، اور طرد یا اس کا برعکس ہو گا تو اس کو دوران عدمی اور عکس کہا جاتا ہے۔ اس فصل میں دوران وجودی اور عدمی کے بارے بحث ہے، اور کبھی اس کو دوران مطلق کہا جاتا ہے۔ یہ دو صورتوں میں واقع ہوتا ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ جیسا کہ ایک صورت میں واقع ہوتا ہے کہ انگور کے شیرے میں نشہ کی وجہ سے حرمت کا آجانا، پس جب یہ انگور کا شیرا شروع میں نشہ آور نہ ہوا تھا تو حرام بھی نہ تھا، اور جب اس میں نشہ واقع ہو گیا، تو اس میں حرمت بھی پیدا ہو گئی، پھر جب اس سے نشہ زائل ہو گیا اس کی صورت یہ ہوئی کہ وہ سرکہ بن گیا، تو پھر اس سے حرمت بھی ختم ہو گئی۔ اور دوسری صورت: یہ دو شکلوں میں پائی جاتی ہے: جیسا کہ کوئی شخص سونا یا چاندی میں سے کسی ایک کے مکمل تمام نصاب کا مالک ہو، اور ان نقدین پر اس شخص کی کامل ملکیت بھی حاصل ہو، تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، جبکہ ان امور کے معدوم ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب بھی نہیں ہوتا، جیسا کہ کام کاج کے استعمال والے کپڑوں پر اور خدمت کے غلاموں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ ان میں وہ امور مفقود ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ علماء اصولیین نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ عدم یا وجود علیت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ پس جمہور جیسا کہ قاضی ابو بکر وغیرہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ علیت کے ظن کا فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ کوئی مزاحم نہ ہو، اور یہی قول مختار ہے۔ بعض معتزلہ کے نزدیک اس سے علیت کے یقین کا فائدہ ہوتا ہے۔ ہمارے باقی علماء شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ نہ تو علیت کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی یقین کا فائدہ دیتا ہے، اس قول کو امام غزالی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ علماء اصولیین نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ عدم یا وجود علیت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ جمہور اصولیین جیسا کہ قاضی ابو بکر وغیرہ کے نزدیک اس سے علیت کے ظن کا فائدہ ہوتا ہے بشرطیکہ کوئی مزاحم نہ ہو، اور یہی قول مختار ہے، باقی ہمارے علماء شافعیہ کے نزدیک یہ نہ علیت کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی یقین کا فائدہ دیتا ہے، اس قول کو امام غزالی نے بھی اختیار کیا ہے۔ جبکہ معتزلہ کے نزدیک یہ یقین کا فائدہ دیتا ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع میں قیاس کی اقسام کے تحت تعلیل بالنفی کا اصول مبحوث عنہا ہے جیسا کہ ماوردی الحاوی الکبیر میں فروعات کے تحت ذکر کرتے ہیں:

فصل: فأما علة الربا فى الذهب والفضة فمذهب الشافعى أنها جنس الأثمان غالباً. وقال بعض أصحابنا قيم المتلفات غالباً. ومن أصحابنا من جمعهما وكل ذلك قريب. وقال أبو حنيفة: العلة فيهما أنه موزون جنس فجعل علة الذهب والفضة الوزن كما جعل علة البر والشعير الكيل، ودلائله فى المسألتين مشتركة ثم خص الاحتجاج فى هذه المسألة بترجيح علته وإفساد علتنا. واحتج لذلك بثلاثة أشياء: أحدها: أن ثبوت الربا فى الذهب والفضة مستفاد بالنص ولا فائدة فى استنباط علة يستفاد منها حكم أصلها حتى لا يتعدى إلى غيرها والتعليل بالوزن متعد وبالأثمان غير متعد. والثانى: أنه لو جاز تعليل الذهب والفضة بكونهما ثمناً وذلك غير متعد. لجاز تعليلهما بكونهما فضة وذهباً، فلما لم يجز أن يعلل الذهب بكونه ذهباً ولا فضة بكونهما فضة لعدم التعدى لم يجز أن يعللا بكونهما ثمناً لعدم التعدى. والثالث: أن التعليل بالأثمان منتقض فى الطرد والعكس فنقض طرده بالفلوس، هى أثمان فى بعض البلدان ولا ربا فيها عندكم. ونقضه عكساً بأوانى الذهب والفضة ليست أثماناً وفيها الربا، والتعليل بالوزن مستمر لا يعارضه نقض فى طرد ولا عكس. والدليل على صحة علتنا وفساد علته مع ما قدمنا من الدليل من قبله ثلاثة أشياء: أحدها: أن التعليل بالوزن يثبت الربا فى الموزون من الصفر والنحاس والقطن والكتان، ولو ثبت فيه الربا بعلة الوزن كما ثبت فى الذهب والفضة بهذه العلة لوجب أن يستوى حكم معموله ومكسوره فى تحريم التفاضل فيه كما استوى حكم معمول الذهب والفضة ومكسوره فى تحريم التفاضل فيه. فلما جوزوا التفاضل فى معمول الصفر والنحاس دون مكسوره وتبره حتى أباحوا بيع طشت بطشتين وسيف بسيفين ولم يجوزوا التفاضل فى معمول الفضة والذهب، ومنعوا من بيع خاتم بخاتمين وسوار بسوارين دل على افتراقهما فى العلة واختلافهما فى الحكم ولو اتفقا فى العلة لاستويا فى الحكم فبطل أن يكون الوزن علة الحكم. والثانى: أنه لو كان الوزن فى الذهب والفضة علة يثبت بها الربا فى موزون الصفر والنحاس لوجب أن يمنع من إسلام الذهب والفضة فى الصفر والنحاس لاتفاقهما فى علة الربا كما منع من إسلام الفضة فى الذهب

الفضة فيالذهب دل على افتراق للحكم بين الفضة والذهب وبين الصفر والنحاس في علة الربا فبطل أن يكون الوزن علة الربا. وهذان الدليلان احتج بهما الشافعي رحمه الله في إبطال الوزن أن يكون علة الربا. والثالث: أن الأصول مقررة على أن الحكم إذا علق على الذهب والفضة اختص بهما ولم يقس غيرهما عليهما. ألا ترى أن الزكاة لما تعلقت بهما لم يتعد إلى غيرهما من صفر أو نحاس أو شيء من الموزونات ولما حرم الشرب في أواني الفضة والذهب اختص النهي بهما دون سائر الأواني من غيرهما. كذلك وجب أن يكون الربا المعلق عليهما مختصاً بهما وأن العلة فيهما غير متعدية إلى غيرهما.[404]

"فصل: سونا اور چاندی میں سود کی علت کے بارے امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ یہ غالب طور پر ثمن کی جنس میں سے ہیں۔ اور ہمارے بعض علماء شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ قیمت والی اشیاء میں سے جن میں غالب یہ ہے کہ وہ تلف ہو جاتی ہیں، اور ہمارے علماء شافعیہ میں سے وہ بھی ہیں کہ جنہوں نے ان دونوں کو جمع کیا ہے اور کہا ہے یہ سب قریب قریب ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ان دونوں میں موزونی جنس ہونا علت ہے، پس انہوں نے سونا اور چاندی میں وزن کو علت بنایا ہے، جیسا کہ گندم اور جو میں ناپے جانے کو علت بنایا ہے، اور دونوں مسائل میں دلائل مشترک ہیں، پھر آپ نے اس مسئلہ میں اپنی علت کو ترجیح دی اور ہماری علت کو علیل قرار دیا، اور اس پر تین امور کے ساتھ استدلال کیا: ان میں سے ایک یہ ہے: سونا اور چاندی میں سود کا ثبوت نص سے مستفاد ہے، علت کے استنباط میں کوئی فائدہ نہیں کہ جس سے اس کی اصل سے استفادہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کو کسی دوسرے حکم کی طرف متعدی بھی نہیں کیا جائے گا، وزن کے ساتھ تعلیل کرنا متعدی ہے اور اثمان کے ساتھ غیر متعدی ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ جائز بھی قرار دیا جائے کہ سونا اور چاندی کی علت ان کا ثمن ہونا ہے اور یہ متعدی نہیں ہوتی، تو یہ بھی جائز ہو گا کہ ان کا سونا اور چاندی ہونا اس کی تعلیل ہو۔ لیکن جب یہ جائز نہ ہوا کہ سونے کو اس کے سونا ہونے کی حیثیت سے معلل کیا جائے اور چاندی کو چاندی ہونے کی حیثیت سے معلل کیا جائے کیونکہ یہ متعدی نہیں ہو سکتے، تو پھر ان کے متعدی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ثمن ہونے کی تعلیل بھی جائز نہیں ہو گی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اثمان کے ساتھ تعلیل کرنا طرد اور عکس میں فساد

---

[404]۔ الحاوی الکبیر فی فقہ الشافعی، 5/92،91؛ الرویانی، عبدالواحد بن اسماعیل، ابوالمحاسن، (502ھ م)، بحر المذہب فی فروع مذہب الامام الشافعی، تحقیق: احمد عزو عنایہ دمشقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، طبع اولی، 1423ھ، 2002ء۔

ہوتے ہیں، اور تمہارے نزدیک ان میں سود نہیں ہے، اور سونے اور چاندی کے برتنوں کی وجہ سے اس کا عکس فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ ثمن نہیں بنتے، اور اس میں سود ہے، اور وزن کے ساتھ تعلیل کرنا جاری ہوتا ہے، اس میں طرد میں اور عکس میں سے کسی صورت میں فساد لازم نہیں آتا۔ ہماری علت کی درستی، اور ان کی علت کے فساد کی دلیل، باوجود اس کے کہ اس سے قبل ہو چکی، تین اشیاء ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ وزن کی تعلیل موزونی اشیاء جیسا کہ سونا (یا پیتل)، تانبا، کپاس، السی (سن کا ریشہ) میں سود ثابت کرتی ہے، اگر وزن کی علت کی وجہ سے اس میں سود ثابت کیا جائے جیسا کہ اس علت کی وجہ سے سونے اور چاندی میں سود ثابت کیا، تو یہ واجب ہو گا کہ اس کے معمول اور مکسور کا حکم اضافہ کی صورت میں یکساں ہو، جیسا کہ تفاضل کے حرام ہونے میں سونے اور چاندی کے معمول کا حکم ہے اسی طرح مکسور کا حکم ہے، پس جب علماء نے پیتل اور تانبا کے معمول میں نہ کہ مکسور اور اس کی ڈلی میں تفاضل کو جائز قرار دیا ہے، حتیٰ کہ ایک طشت کی دو طشت کے بدلے، اور ایک تلوار کی دو تلوار کے بدلے بیع جائز ہے، اور علماء نے سونا اور چاندی کے معمول میں تفاضل جائز قرار نہیں دیا، اور ایک انگوٹھی کو دو انگوٹھی کے بدلے اور ایک کڑے کو دو کڑوں کے بدلے فروخت کرنا ممنوع قرار دیا، یہ اس بات پر دلالت ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں علت کے لحاظ سے فرق ہے اور حکم میں بھی اختلاف ہے۔ اگر یہ دونوں علت میں متفق ہوتے تو حکم میں بھی یکساں ہوتے، لہٰذا یہ باطل ہوا کہ وزن حکم کی علت ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر سونا اور چاندی میں وزن علت ہوتا تو پھر اس کی وجہ سے موزونی اشیاء پیتل اور تانبا میں بھی سود ثابت ہوتا، اور یہ بھی واجب ہوتا کہ سود کی علت میں متفق ہونے کی وجہ سے سونا اور چاندی کو پیتل اور تانبا کے بدلے دینا ممنوع ہو، جیسا کہ چاندی کو سونے کے بدلے دینا دونوں میں سود کی علت میں اتفاق کی وجہ سے منع کیا گیا ہے۔ پس جب سونے اور چاندی کو پیتل اور تانبے کے بدلے دینا جائز ہوا، اور چاندی کو سونے کے بدلے دینا جائز نہ ہوا، تو یہ اس بات پر دلالت ہے کہ چاندی او رسونے کے درمیان اور پیتل اور تانبے کے درمیان حکم میں سود کی علت میں فرق ہے، لہٰذا یہ باطل ہو گیا کہ وزن سود کی علت ہے۔ یہ دونوں دلائل جن سے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ وزن کا سود کی علت ہونا باطل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اصول مقررہ ہیں کہ جب حکم سونا اور چاندی پر معلق ہو تو وہ انہیں کے ساتھ خاص ہو گا، ان دونوں کے علاوہ کو ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جب زکوٰۃ ان دونوں کے ساتھ متعلق ہو، تو اس کو

چاندی کے برتن میں پینا حرام ہوا، تو یہ ممانعت انہی دونوں کے ساتھ مخصوص ہو گی، ان کے علاوہ دیگر برتنوں میں ممانعت نہ ہو گی، اور اسی طرح یہ واجب ہے کہ وہ سود جو ان دونوں کے ساتھ متعلق ہے وہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہو، اور جو علت ان میں ہے وہ دوسروں کی طرف متعدی نہ ہو۔"

حاصل یہ کہ قیاس دو قسم پر ہے: قیاس طرد اور قیاس عکس۔ قیاس طرد یہ ہے اصل کے حکم کو حکم کی علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے فرع میں ثابت کرنا۔ اور یہ دونوں قیاس میں سے حکم کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی قیاس ہے، قیاس کے قائلین کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور قیاس عکس: اصل کے حکم کی نقیض کے حکم کو علت کے اعتبار سے فرع میں ثابت کرنا۔ اس کو اکثر فقہاء نے قیاس کی قسم کے طور پر ثابت کیا ہے، جبکہ اکثر متکلمین نے اس سے اختلاف کیا ہے، جیسا کہ درج بالا بحث کے آخر میں ماوردی رقمطراز ہیں:

وأما الجواب عما ذكروه من نقض علتنا في الطرد بالفلوس وفي العكس بالأواني فهو أن علتنا سليمة من النقض في الطرد والعكس لأنها جنس الأثمان غالباً، والفلوس وإن كانت ثمناً في بعض البلاد فنادر فسلم الطرد، وأما العكس فلا ينتقض أيضاً بالأواني لأننا قلنا جنس الأثمان والأواني من جنس الأثمان وإن لم تكن أثماناً فسلمت العلة من النقض في الطرد والعكس۔۔۔۔۔ اعلم أن القياس قياسان، قياس طرد وقياس عكس. فأما قياس الطرد: فهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم. وهذا أقوى القياسين حكماً، وليس يختلف أهل القياس في القول به. وأما قياس العكس: فهو إثبات حكم نقيض حكم الأصل في الفرع باعتبار علته. وهذا قد أثبته أكثر الفقهاء قياساً وإن خالفهم أكثر المتكلمين. وقياس الطرد، لا يخلو من أربعة أشياء: من أصل، وفرع، وعلة، وحكم.[405]

"جو حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ طرد میں ہماری علت فلوس کی وجہ سے اور عکس میں برتنوں کی وجہ سے فاسد ہو جاتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری علت طرد اور عکس میں فساد سے محفوظ ہے، کیونکہ یہ غالب طور پر اثمان کی جنس میں سے ہے، اور فلوس بعض شہروں میں ثمن ہوں ایسا بہت کم ہوتا ہے، پس اس لحاظ سے طرد محفوظ ہے، اور جہاں تک عکس کی سلامتی کا تعلق ہے، تو یہ برتنوں کی وجہ سے فاسد نہیں ہو گا کیونکہ ہم نے اثمان کی جنس کہا اور برتن اثمان کی جنس میں سے ہیں، اگرچہ وہ اثمان نہ تھے، پس اس لحاظ سے علت طرد اور عکس میں نقض سے محفوظ رہی۔۔۔۔۔ جان لو کہ

---

[405]۔۔ الحاوی الکبیر فی فقہ الشافعی، 5/93۔

مشترک ہونے کی وجہ سے فرع میں ثابت کرنا۔اور یہ دونوں قیاس میں سے حکم کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی قیاس ہے، قیاس کے قائلین کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔اور قیاس عکس: اصل کے حکم کی نقیض کے حکم کو علت کے اعتبار سے فرع میں ثابت کرنا۔اس کو اکثر فقہاء نے قیاس کی قسم کے طور پر ثابت کیا ہے، جبکہ اکثر متکلمین نے اس سے اختلاف کیا ہے۔"

حاصل بحث

حنفیہ تعلیل بالنفی کو حجج فاسدہ میں شمار کرتے ہیں، جبکہ شافعیہ کے نزدیک تعلیل بالنفی جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔شافعیہ کی کتب اصول میں سے رازی نفائس الاصول میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تعلیل بالعدم جائز ہے، کیونکہ کسی فعل سے رکنا ایسے امر سے عبارت ہے جس کو انسان کرتا ہے، اور اس پر اس شے کا عدم مرتب ہوتا ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ امتناع عدم محض نہیں ہے۔

نہایۃ الوصول میں ارموی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کیا یہ عدم یا وجود علیت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ جمہور اصولیین جیسا کہ قاضی ابو بکر وغیرہ کے نزدیک اس سے علیت کے ظن کا فائدہ ہوتا ہے بشرطیکہ کوئی مزاحم نہ ہو، اور یہی قول مختار ہے، باقی ہمارے علماء شافعیہ کے نزدیک یہ نہ علیت کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی یقین کا فائدہ دیتا ہے، اس قول کو امام غزالی نے بھی اختیار کیا ہے۔جبکہ معتزلہ کے نزدیک یہ یقین کا فائدہ دیتا ہے۔

شافعیہ کی فروعات میں مذکور سود کی علت کا مسئلہ جس پر الحاوی الکبیر میں تفصیلی بحث ہے، اس کے تحت قیاس کی دو اقسام کا ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے جس قسم میں اختلاف ہے اس کی نشاندہی کرتے ہیں: قیاس دو قسم پر ہے: قیاس طرد اور قیاس عکس۔ قیاس طرد یہ ہے اصل کے حکم کو حکم کی علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے فرع میں ثابت کرنا۔اور یہ دونوں قیاس میں سے حکم کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی قیاس ہے، قیاس کے قائلین کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔اور قیاس عکس: اصل کے حکم کی نقیض کے حکم کو علت کے اعتبار سے فرع میں ثابت کرنا۔اس کو اکثر فقہاء نے قیاس کی قسم کے طور پر ثابت کیا ہے، جبکہ اکثر متکلمین نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

گویا کہ حنفیہ اور شافعیہ دونوں قیاس طرد کے قائل ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ قیاس عکس یعنی تعلیل بالنفی یا تعلیل بالعدم کو قیاس کی قیاس کی قسم کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، البتہ متکلمین نے اس قسم سے اختلاف کیا ہے۔ گویا کہ حنفیہ نے اپنی کتب اصول میں جو شافعیہ کے حوالے سے تعلیل بالعدم کے بارے نقل کیا ہے وہ فقہاء شافعیہ کے حوالے سے نہیں بلکہ متکلمین شافعیہ کے حوالے سے ہے، اس طرح شافعیہ کی حنفیہ سے اس اصول میں عملی طور پر موافقت ہو جاتی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیل قیاس سے زیادہ عام ہے اور تعلیل فرع کی طرف تعدیہ کا فائدہ دیتی ہے اور اس وقت یہ قیاس کے حکم میں ہوگی، اور کبھی نص تک محدود رہنے کی وجہ سے تعدیہ کا فائدہ نہیں دیتی، اس وقت تعلیل کا حکم نص کے حکم سے متعلق ہوتا ہے، جیسا کہ کشف الاسرار شرح البزدوی میں اس طرح رقمطراز ہیں:

وإنما قال: الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا; لأنه لا خلاف أن حكم القياس التعدية وإنما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل أعم من القياس على ما سنبينه.------ وقد ذكرنا يعني في باب شروط القياس أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جائز عند الشافعي يعني يجوز عنده أن يفيد التعليل التعدية إلى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز أن لا يفيد تعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والتعدية من ثمراته. وهذا بناء على أن الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها; لأن الحكم لو لم يكن مضافا إلى العلة في محل النص لم يمكن إثباته في الفرع بتلك العلة وإذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لإفادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فإن الأسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت أسبابا شرعا ليتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية وعندنا: الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة; لأن في إضافته إلى العلة في محل النص إبطال عمل النص بالتعليل وإسناد الحكم إلى الدليل الأضعف مع وجود الدليل الأقوى وإذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه.[406]

"اس اصول میں یہ کہا کہ تعلیل سے جو حکم ثابت ہے وہ یہ ہے، یہ نہیں کہا کہ قیاس سے جو حکم ثابت ہے وہ یہ ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس کا حکم متعدی ہوتا ہے بلکہ اختلاف تعلیل میں ہے، وہ یہ کہ ہمارے (حنفیہ) کے نزدیک قیاس اور تعلیل ایک حکم میں ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیل قیاس سے زیادہ عام ہے، جس کی ہم آگے وضاحت کریں گے۔۔۔۔۔ ہم

[406] ۔ کشف الاسرار شرح البزدوی، 3/563۔

اگر تعلیل سے تعدیہ کا فائدہ نہ ہو تو یہ فاسد ہو گی، پس تعلیل اور قیاس ایک ہی معنی کی دو تعبیرات ہیں، جبکہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے یعنی آپ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ تعلیل فرع کی طرف تعدیہ کا فائدہ دیتی ہے اور اس وقت یہ قیاس کے حکم میں ہو گی، اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ تعدیہ کا فائدہ نہ دے، اور نص کے محل تک محدود رہے، پس ان کے نزدیک تعلیل کا حکم نص کے حکم سے متعلق ہو گا ایسے وصف کے ساتھ جو علت کو واضح کرے، اور تعدیہ اس کے ثمرات میں سے ہے۔ اور اس کی بنیاد اس پر ہے کہ امام شافعی کے نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ فرع میں ہوتا ہے، اور نص اس علت کے ساتھ حکم کے ثبوت کو واضح کرتی ہے، کیونکہ اگر حکم نص کے محل میں علت کی طرف مضاف نہ ہو تو اس علت کے ساتھ فرع میں بھی حکم ثابت نہیں کرے گا، اور جب مسئلہ اس طرح ہے تو پھر تعدیہ کے بغیر تعلیل صحیح ہو گی، تاکہ اس وصف کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ ظاہر ہو جو کہ علت بنایا گیا جیسا کہ علت عقلیہ اور علت منصوصہ میں ہوتا ہے پس بے شک وہ اسباب جو حدود و کفارات کا موجب ہوتے ہیں ان کو شرعی اسباب بنایا جاتا ہے تاکہ تعدیہ کا اعتبار کیے بغیر ان کے ساتھ حکم متعلق ہو۔ اور ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ نص کے محل میں حکم کی علت کی طرف اضافت میں تعلیل کی وجہ سے نص پر عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے، اور حکم کو قوی دلیل کی موجودگی میں کمزور دلیل کی طرف اسناد لازم آتی ہے، اور جب ایسا ہے تو تعدیہ کے بغیر تعلیل کا فائدہ نہیں ہو گا، اور یہ بات لغو ہو گی جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔"

حاصل یہ کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس کا حکم متعدی ہوتا ہے بلکہ اختلاف تعلیل میں ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک قیاس اور تعلیل ایک حکم میں ہے البتہ تعبیرات کا فرق ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیل قیاس سے زیادہ عام ہے اور آپ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ تعلیل فرع کی طرف تعدیہ کا فائدہ دیتی ہے اور اس وقت یہ قیاس کے حکم میں ہو گی، اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ تعدیہ کا فائدہ نہ دے، اور نص کے محل تک محدود رہے، اس وقت تعلیل کا حکم نص کے حکم سے متعلق ہو گا ایسے وصف کے ساتھ جو علت کو واضح کرے، اور تعدیہ اس کے ثمرات میں سے شمار ہو گا۔

اسی طرح کشف الاسرار میں مسئلہ مبحوث عنہا میں اتفاقی اور اختلافی صورتوں کے بارے رقمطراز ہیں:

لا خلاف بين الفقهاء أن إثبات سبب أو شرط أو حكم بالرأي ابتداء من غير أن يكون له أصل يرد إليه باطل ولا خلاف أن إثبات الحكم بطريق التعدية من أَصْلٍ فَرْعٍ بالشرائط المعروفة صحيح

الإجماع هل يجوز أن يتعدى السببية أو الشرطية إلى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا أو شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين من أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز وأظنه مذهبا لعامة أصحابنا وذهب عامة الأصوليين إلى أنه يجوز وهو مختار بعض أصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فإنه ذكر في آخر الباب: وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله فأما إذا وجد فلا بأس به۔ [407]

"فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ابتداءً سبب یا شرط یا رائے سے حکم کو ثابت کرنا جبکہ اس پر کوئی اصل بھی وارد نہ ہوئی ہو، یہ باطل ہے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ فرع کی اصل سے تعدیہ کے طریق سے معروف شرائط کے ساتھ حکم ثابت کرنا صحیح ہے۔ البتہ تعدیہ کے طریقہ سے اسباب اور شرائط ثابت کرنے میں اختلاف ہے، کہ کسی حکم کے لیے نص یا اجماع کے ذریعے سبب یا شرط ثابت ہو، کیا یہ جائز ہے کہ وہ سببیت یا شرطیت کسی دوسری شے کی طرف ایسے جامع معنی کے ساتھ متعدی ہو سکتی ہے تاکہ یہ شے اس حکم کے لیے سبب یا شرط ہو جائے۔ پس علماء شافعیہ میں سے بعض محققین کے نزدیک یہ جائز نہیں، اور میرا گمان ہے کہ یہ ہمارے اکثر علماء حنفیہ کا مذہب ہے، اور اکثر اصولیین کے نزدیک یہ جائز ہے، اور ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک یہی مختار قول ہے، جن میں صاحب میزان ہیں، اور یہی مذہب شیخ مصنف رحمہ اللہ کا بھی ہے، پس آپ نے باب کے آخر میں ذکر کیا ہے کہ: ہم ان تمام اقسام کو تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ شریعت میں کوئی اصل نہ پائی جائے، کہ جس کی تعلیل صحیح ہو، لیکن اگر شریعت میں صحیح تعلیل کے ساتھ پائی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ فرع میں ہوتا ہے، اور نص اس علت کے ساتھ حکم کے ثبوت کو واضح کرتی ہے، کیونکہ اگر حکم نص کے محل میں علت کی طرف مضاف نہ ہو تو اس علت کے ساتھ فرع میں بھی حکم ثابت نہیں کرے گا، اور جب مسئلہ اس طرح ہے تو پھر تعدیہ کے بغیر تعلیل صحیح ہو گی جیسا کہ وہ اسباب جو حدود و کفارات کا موجب ہوتے ہیں ان کو شرعی اسباب بنایا جاتا ہے تاکہ تعدیہ کا اعتبار کیے بغیر ان کے ساتھ حکم متعلق ہو۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ نص کے محل میں حکم کی علت کی طرف اضافت میں تعلیل کی وجہ سے نص پر عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے، اور حکم کو قوی دلیل کی موجودگی میں کمزور دلیل کی طرف اسناد لازم آتی ہے، اور جب ایسا ہے تو تعدیہ کے بغیر تعلیل کا فائدہ نہیں ہو گا۔

---

[407] ۔۔کشف الاسرار شرح البزدوی، 3/ 565، 564۔

شافعیہ کی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ علت متعدیہ ظاہر ہو تو حکم کا تعدیہ بھی واجب ہوتا ہے جیسا کہ امام غزالی المستصفیٰ میں تعلیل کے حکم کے اصول کے تحت رقمطراز ہیں:

فإذا ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم ۔فإن أمكن التعليل بعلة قاصرة، عارضت المتعدية ودفعتها ،إلا إذا اختصت المتعدية بنوع ترجيح ۔فإذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها والمتعدية دفع القاصرة ،وتقاوما، بقي الحكم مقصورا على النص ولولا القاصرة لتعدى الحكم۔[408]

"جب علت متعدیہ ظاہر ہو تو پھر حکم کا تعدیہ بھی واجب ہے، پس اگر علت قاصرہ کے ذریعے تعلیل ممکن ہو جو علت متعدیہ کے معارض آجائے، اور اس کو دور کرے، سوائے اس کے کہ وہ کسی ترجیح کی نوع کی وجہ سے علت متعدیہ کو خاص کر دے، جب علت قاصرہ نے علت متعدیہ کو دور کرنے کا فائدہ دیا جو اس کے برابر تھی، اور متعدیہ نے قاصرہ کو دور کیا، اور وہ دونوں باہم قائم ہو گئے، تو حکم نص کے ساتھ مخصوص رہا، اگر علت قاصرہ نہ ہوتی تو حکم متعدی ہو جاتا۔"

حاصل یہ کہ علت متعدیہ ظاہر ہو تو حکم کا تعدیہ بھی واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح زرکشی تحریر کرتے ہیں کہ اس اختلاف کا مبنیٰ دو مسائل ہیں جیسا کہ البحر المحیط میں رقمطراز ہیں:

مسألة: قال الدبوسي: حكم العلة عندنا تعدية حكم الأصل المعلل إلى فرع لا نص فيه ولا إجماع ولا دليل وعند الشافعي حكم العلة توقف حكم النص بالوصف الذي ترتب عليه كالعلة العقلية۔ وفائدة الخلاف تظهر في مسألتين إحداهما أن العلة القاصرة لا يصح التعليل بها عندنا وعندهم يجوز والثانية امتناع تعديها إلى فرع منصوص عليه عندنا وعندهم لا۔ قلت وهذه هي المسألة السابقة أن الحكم ثبت بالأصل أو العلة وقال ابن السمعاني في مذهب الحنفية أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل في الفرع بعلة الأصل وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع وإلا فلا يثبت قال وهذا هو الخلاف في أن العلة القاصرة هل تصح أم لا فعندنا تصح وعندهم لا۔ ثم اعلم أنه كما جرى الاختلاف في الحكم فكذا في علة الحكم۔۔۔۔۔ ۔ الخ۔[409]

408۔ ۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/734۔

409۔ ۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 5/129۔

کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا کہ جس کے بارے نہ نص ہو اور نہ اجماع ہو اور نہ کوئی دلیل ہو۔ امام شافعی کے نزدیک علت کا حکم یہ ہے کہ نص کا حکم ایسے وصف پر موقوف ہونا جو اس پر مرتب ہو، جیسا کہ علت عقلیہ ہے۔ اختلاف کا فائدہ دو مسائل میں ظاہر ہو گا، ان میں سے ایک یہ کہ علت قاصرہ کے ساتھ ہمارے نزدیک تعلیل درست نہیں ہے، اور ان کے نزدیک درست ہے۔ دوسرا مسئلہ: ایسی فرع جس پر نص وارد ہوئی ہے ہمارے نزدیک اس کی طرف اس علت کو متعدی نہیں کیا جائے گا، اور ان کے نزدیک اس کی ممانعت نہیں ہے۔ میں نے کہا: کہ یہ وہ سابقہ مسئلہ ہی ہے کہ حکم اصل سے ثابت ہوتا ہے یا علت سے ثابت ہوتا ہے؟ ابن سمعانی نے حنفیہ کے مذہب کے بارے کہا علت کا حکم یہ ہے کہ اصل کے حکم کا فرع میں اصل کی علت کی وجہ سے ثابت ہونا۔ اور حقیقت میں اصل کے حکم کی مثل اس سے ثابت ہونا، پھر جب یہ علت کسی دوسری جگہ پائی جائے گی، تو اس مقام پر بھی اس طرح کا حکم ثابت ہو گا وگرنہ ثابت نہیں ہو گا۔ اور یہ بھی کہا کہ اس میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا علت قاصرہ صحیح ہے یا نہیں؟ پس ہمارے نزدیک یہ صحیح ہے، جبکہ ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔ پھر جان لو کہ جیسے یہ اختلاف حکم میں جاری ہوتا ہے اسی طرح حکم کی علت میں بھی ہوتا ہے۔"

حاصل یہ کہ زرکشی البحر المحیط میں ابوزید دبوسی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اختلاف کا فائدہ دو مسائل میں ظاہر ہو گا، ان میں سے ایک یہ کہ علت قاصرہ کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک تعلیل درست نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک درست ہے۔ دوسرا مسئلہ: ایسی فرع جس پر نص وارد ہوئی ہے حنفیہ کے نزدیک اس کی طرف اس علت کو متعدی نہیں کیا جائے گا، اور شافعیہ کے نزدیک متعدی کیا جائے گا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے تعلیل کے حکم کا اصول

شافعیہ کے نزدیک روزے کے بغیر صرف اعتکاف درست ہو گا، چونکہ ان کے نزدیک علت قاصرہ سے حکم درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں، جیسا کہ امام شافعی کی کتاب الام میں ہے کہ اعتکاف روزہ کے بغیر بھی ہو سکتا ہے:

ولا بأس أن يعتكف الرجل الليلة وكذلك لا بأس أن يعتكف يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق والاعتكاف يكون بغير صوم۔[410]

"اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص رات کا اعتکاف کرے، اسی طرح عید الفطر اور قربانی کے دن، اور ایام تشریق میں اعتکاف کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور اعتکاف روزہ کے بغیر ہو گا۔"

---

[410] کتاب الام، 2/267۔

کے نزدیک درست نہیں ہے، اسی طرح یوم الفطر اور یوم النحر اور ایام تشریق میں روزے کی ممانعت ہے تو پھر اعتکاف کی بھی ممانعت ہو گی اس پر نص وارد ہوئی ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک روزے کے بغیر صرف اعتکاف درست ہو گا، چونکہ ان کے نزدیک علت قاصرہ سے حکم درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں۔

اسی طرح امام نووی المجموع میں رقمطراز ہیں:

قال المصنف رحمه الله والافضل ان يعتكف بصوم لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف فى شهر رضمان فان اعتكف بغير صوم جاز لحديث [411] عمر رضى الله عنه انى نذرت ان اعتكف ليلة فى الجاهلية فقال له النبى صلى الله عليه وسلم أوف بنذرك ولو كان الصوم شرطا لم يصح بالليل وحده۔۔۔۔۔۔وفى رواية للبخارى [412] أوف بنذرك اعتكف ليلة وفى رواية لمسلم [413] قال يا رسول الله إنى نذرت فى الجاهلية أن اعتكف يوما قال اذهب فاعتكف يوما (أما) الاحكام فقال الشافعى والاصحاب الافضل أن يعتكف صائما ويجوز بغير صوم وبالليل وفى الايام التى لا تقبل الصوم وهى العيد والتشريق هذا هو المذهب وبه قطع الجماهير فى جميع الطرق۔ [414]

"مصنف رحمہ اللہ نے کہا: افضل یہ ہے کہ روزہ کے ساتھ اعتکاف کیا جائے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے مہینہ میں اعتکاف فرماتے۔ پس اگر کسی نے بغیر روزہ کے اعتکاف کیا تو بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کرو۔ اگر روزہ شرط ہوتا تو صرف رات کو اعتکاف کرنا صحیح نہ ہوتا۔۔۔۔۔۔۔ صحیح بخاری کی روایت میں ہے: ایک رات کے اعتکاف کی اپنی نذر پوری کرو۔ اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے: راوی نے کہا اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جاؤ اور ایک دن کا

---

[411] ۔۔ابن خزيمة، محمد بن اسحاق، ابوبكر (م 311ھ)، صحيح بن خزيمة، جماع ابواب الاعتكاف، باب خبر الدال على اجازة الاعتكاف بلا مقارنة للصوم، تحقيق: محمد مصطفى الاعظمى، المكتب الاسلامى، بيروت، ط1400ھ، 1980ھ، حدیث 3، 2239/351۔

[412] ۔۔البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الايمان والنذور، باب اذا نذر وحلف ان لا يكلم انسانا فى الجاهلية ثم اسلم، حدیث 8، 6697/142۔

[413] ۔۔المسلم، الجامع الصحيح، كتاب الايمان، باب نذر الكافر مايفعل فيه اذا اسلم، حدیث 1656، ص 681۔

[414] ۔۔المجموع شرح المهذب، 6/508۔

اعتکاف کرے، اگرچہ روزہ کے بغیر بھی جائز ہے، اسی طرح رات کا اعتکاف بھی جائز ہے، اور ان ایام کا اعتکاف بھی جائز ہے جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں جیسا کہ عید اور تشریق کے ایام ہیں، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، جمہور علماء نے تمام طرق میں اسی پر قطعیت کا حکم کیا ہے۔"

نوٹ: اس اصول کے حوالے سے بہت سی فروعات کی مثالیں اصول بزدوی اور کشف الاسرار میں مولفین نے ذکر کی گیں، مقالہ نگار نے طوالت سے گریز کرتے ہوئے شافعیہ کی کتب فروع میں سے دو کتب سے ایک فرع سے متعلق جزئیات لی گئیں ہیں۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں ہے کہ قیاس کے حکم کے متعدی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اختلاف تعلیل میں ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک قیاس اور تعلیل ایک حکم میں ہے صرف تعبیر کا فرق ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیل قیاس سے زیادہ عام ہے اور آپ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ تعلیل فرع کی طرف تعدیہ کا فائدہ دیتی ہے اور اس وقت یہ قیاس کے حکم میں ہو گی، اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ تعدیہ کا فائدہ نہ دے، اور نص کے محل تک محدود رہے، اس وقت تعلیل کا حکم نص کے حکم سے متعلق ہو گا ایسے وصف کے ساتھ جو علت کو واضح کرے، اور تعدیہ اس کے ثمرات میں سے شمار ہو گا۔

اصل میں اس کی بنیاد اس پر ہے کہ امام شافعی کے نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ فرع میں ہوتا ہے، اور نص اس علت کے ساتھ حکم کے ثبوت کو واضح کرتی ہے، کیونکہ اگر حکم نص کے محل میں علت کی طرف مضاف نہ ہو تو اس علت کے ساتھ فرع میں بھی حکم ثابت نہیں کرے گا، اور جب مسئلہ اس طرح ہے تو پھر تعدیہ کے بغیر تعلیل صحیح ہو گی جیسا کہ وہ اسباب جو حدود و کفارات کا موجب ہوتے ہیں ان کو شرعی اسباب بنایا جاتا ہے تاکہ تعدیہ کا اعتبار کیے بغیر ان کے ساتھ حکم متعلق ہو۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک حکم نص کے محل میں علت سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ نص کے محل میں حکم کی علت کی طرف اضافت میں تعلیل کی وجہ سے نص پر عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے، اور حکم کو قوی دلیل کی موجودگی میں کمزور دلیل کی طرف اسناد لازم آتی ہے، اور جب ایسا ہے تو تعدیہ کے بغیر تعلیل کا فائدہ نہیں ہو گا۔

شافعیہ کی کتب اصول میں سے امام غزالی لکھتے ہیں کہ جب علت متعدیہ ظاہر ہو تو پھر حکم کا تعدیہ بھی واجب ہے، جبکہ زرکشی البحر المحیط میں ابوزید دبوسی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اختلاف کا فائدہ دو مسائل میں ظاہر ہو گا، ان میں سے ایک یہ کہ علت قاصرہ (اصل کی تعلیل ایسی علت کے ساتھ کرنا کہ جو متعدی نہیں ہوتی) کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک تعلیل درست نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک درست ہے۔ دوسرا مسئلہ: ایسی فرع جس پر نص وارد ہوئی ہے حنفیہ کے نزدیک اس کی طرف اس علت کو متعدی نہیں کیا جائے گا، اور شافعیہ کے نزدیک اس کی ممانعت نہیں ہے۔

اعتکاف کرے، اسی طرح عید الفطر اور قربانی کے دن، اور ایام تشریق میں اعتکاف کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور اس صورت میں اعتکاف روزہ کے بغیر ہو گا۔

حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک چونکہ علت قاصرہ سے حکم درست ہے، جیسا کہ اعتکاف صرف رات کا بھی ہو سکتا ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے، اسی طرح یوم الفطر اور یوم النحر اور ایام تشریق میں روزے کی ممانعت ہے تو پھر اعتکاف کی بھی ممانعت ہو گی اس پر نص وارد ہوئی ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک روزے کے بغیر صرف اعتکاف درست ہو گا، چونکہ ان کے نزدیک علت قاصرہ سے حکم درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں۔

فروعات میں نووی کا منہج استنباط احکام ایسا ہے کہ جس سے عملی طور پر حنفیہ سے موافقت ہو جاتی ہے جیسا کہ المجموع میں لکھتے ہیں کہ امام شافعی اور علماء شافعیہ نے کہا افضل یہ ہے کہ روزہ کے ساتھ اعتکاف کرے، اگر چہ روزہ کے بغیر بھی جائز ہے، اسی طرح رات کا اعتکاف بھی جائز ہے، اور ان ایام کا اعتکاف بھی جائز ہے جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں جیسا کہ عید اور تشریق کے ایام ہیں، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، جمہور علماء نے تمام طرق میں اسی پر قطعیت کا حکم کیا ہے، گویا کہ عملی طور پر شافعیہ کی فروعات میں حنفیہ سے موافقت نظر آتی ہے۔

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک علت مستنبطہ کی تخصیص جائز ہے، جیسا کہ کشف الاسرار شرح البزدوی میں تخصیص العلل کے بارے تحریر کرتے ہیں:

وأجمعوا على أن العلة متى ورد عليها نقض تبطل; لأن المنتقض لا يصلح أن يكون علة شرعية. واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الإمام أبو زيد والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وأكثر أصحابنا العراقيين إن تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة. وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا إلى أنه لا يجوز وهو أظهر قولي الشافعي وأكثر أصحابه. هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فأما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها. ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فأكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة أيضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وأبي إسحاق الإسفرايني وقيل إنه منقول عن الشافعي رحمه الله.[415]

"اس پر علماء کا اجماع ہے کہ علت پر جب نقض وارد ہو تو وہ باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ جو شے منتقض ہو جاتی ہے وہ علت شرعیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ علت کی تخصیص میں اختلاف ہے، قاضی امام ابوزید، شیخ ابوالحسن کرخی، ابو بکر رازی اور ہمارے (حنفیہ کے) اکثر علماء عراقیین نے کہا کہ علت مستنبطہ کی تخصیص جائز ہے، یہ امام مالک، احمد بن حنبل اور اکثر معتزلہ کا مذہب ہے، ہمارے قدیم اور جدید شہروں کے مشائخ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اور امام شافعی کے دو اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول بھی یہی ہے، اور اکثر علماء شافعیہ کا بھی یہ مذہب ہے، یہ اختلاف علت مستنبطہ میں ہے، جبکہ علت منصوصہ کے بارے میں یہ ہے کہ جو علت مستنبطہ کے جواز کے قائلین ہیں وہ علت منصوصہ کے بھی جواز کے قائل ہیں، اور جو علت مستنبطہ کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان میں سے اکثر نے علت منصوصہ میں جواز کا قول کیا ہے، اور بعض نے منصوص میں بھی عدم جواز کا قول کیا ہے، اور یہ عبد القاہر بغدادی اور ابو اسحاق اسفرائینی کا مختار قول ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول امام شافعی رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔"

حاصل یہ کہ علت کی تخصیص کا اختلاف علت مستنبطہ میں ہے، جبکہ علت منصوصہ کے بارے میں یہ ہے

---

[415]۔ کشف الاسرار شرح البزدوی، 4/46۔

جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان میں سے اکثر نے علت منصوصہ میں جواز کا قول کیا ہے، اور بعض نے منصوص میں بھی عدم جواز کا قول کیا ہے، اور یہ عبد القاہر بغدادی اور ابو اسحاق اسفرائینی کا مختار قول ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول امام شافعی رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے تخصیص العلل کا اصول

علت مستنبطہ کی تخصیص کے بارے حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام شافعی اور جمہور محققین نے ناجائز قرار دیا ہے، جیسا کہ اسنوی التمہید میں تخصیص العلل کے اصول کے بارے رقمطراز ہیں:

القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى: اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ[416] أو من جهة المعنى كتخصيص العلة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة - المسألة الأولى: تخصيص العلة جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان قال وهذا الخلاف هو الخلاف الآتي في القياس في أن النقض هل يقدح في العلة أم لا والمختار أنه إن كان النقض لمانع لم يقدح وإلا قدح -[417]

"جو تخصیص کے قابل ہے وہ حکم ہے جو متعدد جہات سے ثابت ہوتا ہے، لفظ کی جہت سے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "تم مشرکین کو قتل کرو"، یا معنی کی جہت سے جیسا کہ علت کی تخصیص، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف ہے۔ پہلا مسئلہ: علت کی تخصیص ہے، بعض علماء (یعنی حنفیہ وغیرہ) نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام شافعی نے ناجائز قرار دیا ہے، اور جمہور محققین نے بھی جیسا کہ محصول میں استحسان پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے، کہا ہے کہ یہ اختلاف وہ اختلاف ہے جو قیاس کی بحث میں آتا ہے کہ: کیا نقض علت کو مجروح کر دیتا ہے یا نہیں؟ اور مختار قول یہ ہے کہ اگر نقض کسی مانع کے لیے آیا ہے تو پھر مجروح نہیں کرے گا ورنہ مجروح کر دے گا۔"

شافعیہ اصولیین میں سے اسنوی لکھتے ہیں کہ علت مستنبطہ کی تخصیص کے بارے حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام شافعی اور جمہور محققین نے ناجائز قرار دیا ہے.

اسی طرح تخصیص العلۃ کے بارے میں امام غزالی بھی المستصفیٰ میں رقمطراز ہیں:

مسألة: اختلفوا في تخصيص العلة ومعناه أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها أو يبقيها علة ولكن يخصصها بما وراء موقعها- فقال قوم: إنه ينقض العلة

---

[416] التوبۃ 5:9۔

[417] التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، 368۔

تبقى علة فيما وراء النقض وتخلف الحكم عنها يخصصها كتخلف حكم العموم فإنه يخصص العموم بما وراءه۔ وقال قوم: إن كانت العلة مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت وإن كانت منصوصا عليها تخصصت ولم تنتقض۔[418]

"مسئلہ: علت کی تخصیص میں اختلاف ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اگر علت کے پائے جانے کے باوجود حکم مفقود ہو، جو کہ علت کے فساد کو اور اس کے انتقاض کو بیان کر رہا ہے، یا علت تو باقی ہے لیکن وہ اس حکم کے علاوہ کسی دوسرے حکم کے لیے خاص ہے۔ ایک جماعت نے کہا: یہ علت کو نقض کر دے گا اور علت میں فساد لازم آئے گا، اور یہ بات واضح کرتا ہے کہ یہ علت نہیں ہے، اگر ہوتی تو دور ہوتی، اور حکم جیسا تم نے پایا ہے ویسا ہی حکم پایا گیا ہے۔ ایک دوسری جماعت نے کہا: نقض کے علاوہ میں بھی علت باقی ہے، اور حکم علت سے متخلف بھی ہو جاتا ہے جو اسے خاص کر دیتا ہے جیسا کہ عموم کے حکم میں بھی تخلف ہو جاتا ہے، وہ عموم میں جو اس کے علاوہ افراد ہوتے ہیں ان میں تخصیص کر دیتا ہے۔ اور ایک تیسری جماعت نے کہا: اگر علت مستنبطہ مظنونہ ہے پھر تو وہ منتقض اور فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر منصوصہ ہے تو پھر وہ تخصیص کر دیتی ہے اور منتقض نہیں ہوتی۔"

امام غزالی نے بھی وہی بات ذکر کی جو اس سے پہلے اسنوی نے کہی تھی، جبکہ آمدی تخصیص العلۃ کے حوالے سے مختار قول اس طرح تحریر کرتے ہیں:

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة فجوزه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعي وقد قيل إنه منقول عن الشافعي ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة واختلفوا في جواز تخصيص المستنبطة إذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا فوات شرط فمنع منه الأكثرون وجوزه الأقلون والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة اختلفوا في جواز تخصيص العلة المنصوصة۔ والمختار إنما هو التفصيل وهو أن يقال العلة الشرعية لا تخلو إما أن تكون قطعية أو ظنية فإن كانت قطعية فتخلف الحكم عنها لايخلو إما أن يكون لا بدليل أو بدليل لا جائز أن يقال بالأول لأنه محال۔ وان كان الثاني فالدليل اما ظني اوقطعي، والظني لايعارض

---

[418]۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 3/706۔

فتخلف الحكم عنها اما فی معرض الاستثناء او لا فی معرض الاستثناء۔۔۔۔۔۔ الخ۔[419]

"علت مستنبطہ کی تخصیص کے جواز میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے اکثر اصحاب، امام مالک اور امام احمد بن حنبل اس کے جواز کے قائل ہیں۔ جبکہ امام شافعی کے اکثر اصحاب، اور بعض نے کہا کہ یہ امام شافعی سے بھی منقول ہے کہ وہ عدم جواز کے قائل ہیں۔ پھر تخصیص العلۃ کے جواز کے قائلین اس بات میں متفق ہیں کہ علت منصوصہ کی تخصیص جائز ہے۔ البتہ علت مستنبطہ کی تخصیص کے مجوزین میں یہ اختلاف ہے کہ جب تخلف کے مقام پر کوئی مانع نہ پایا جائے اور نہ کوئی شرط کو فوت کرنے والا پایا جائے تو اکثر کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اور بہت کم حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں اور جو علت مستنبطہ کی تخصیص کے عدم جواز کے قائل ہیں انہوں نے علت منصوصہ کی تخصیص کے جواز میں بھی اختلاف کیا ہے۔ مختار قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ علت شرعیہ دو حال سے خالی نہیں، قطعی ہو گی یا ظنی ہو گی، پس اگر قطعی ہے تو حکم سے متخلف یا بغیر دلیل کے ہو گی یا دلیل کے ساتھ ہو گی، پہلی صورت تو جائز نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے، اور اگر دوسری صورت ہو تو دلیل یا ظنی ہو گی یا قطعی ہو گی، ظنی قطعی کے معارض نہیں ہوتی، اور دو قطعیات کا تعارض بھی محال ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لیے ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ ظنی ہو تو اس سے حکم کا تخلف یا تو استثناء کی بنیاد پر ہو گا یا استثناء کی بنیاد پر نہیں ہو گا۔۔۔۔۔۔۔ الخ۔"

حاصل یہ کہ آمدی کہتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ علت شرعیہ دو حال سے خالی نہیں، قطعی ہو گی یا ظنی ہو گی، پس اگر قطعی ہے تو حکم سے متخلف یا بغیر دلیل کے ہو گی یا دلیل کے ساتھ ہو گی، پہلی صورت تو جائز نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے، اور اگر دوسری صورت ہو تو دلیل یا ظنی ہو گی یا قطعی ہو گی، ظنی قطعی کے معارض نہیں ہوتی، اور دو قطعیات کا تعارض بھی محال ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لیے ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ ظنی ہو تو اس سے حکم کا تخلف یا تو استثناء کی بنیاد پر ہو گا یا استثناء کی بنیاد پر نہیں ہو گا۔

[419] ۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی، 3/274۔

علت مستنبطہ کی تخصیص کے حوالے سے روضۃ الطالبین اور التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول میں فروعات کے تحت رقمطراز ہیں:

جواز العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض فإن الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وذلك بعينه موجود فى العرايا مع الاتفاق على جوازه إلا ان ذلك كالمستثنى من القاعدة فلذلك اتفقوا على جوازها مع بقاء التعليل۔ المسألة الثانية: مفهوم الموافقة كقوله تعالى: فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ[420] يدل، بمنطوقه على تحريم التأفيف وبمفهومه على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى فيجوز تخصيصه لأنه دليل عام۔۔۔۔ المسألة الثالثة: مفهوم المخالفة كقوله إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا[421] أى لم يتنجس فإنه يدل بمفهومه على ان ما دون القلتين يتنجس بمجرد ملاقاة النجاسة فيجوز تخصيصه لما سبق من كونه دليلا عاما۔ إذا تقرر ذلك فللمسألة وهى تخصيص المفهوم المذكور فروع متعلقة بهذا المثال المذكور فى الماء وجميعها يقتضى عدم التنجيس ۔احدها: ما لا نفس له سائلة على الصحيح كالزنبور والذباب للحديث الصحيح فى الأمر بغمس الذباب ۔ الثانى: ما لا يدركه الطرف على ما صححه النووى لمشقة الاحتراز ۔ والثالث: الهرة إذا أكلت فأرة او غيرها من النجاسات ثم غابت واحتمل ولوغها فى ماء كثير فى أصح الأوجه۔ وهذه الثلاثة قد استثناها فى الروضة عند ذكر المسألة ولم يذكر هناك غيرها واستثناء الهرة يدل على أن فمها باق على الحكم بتنجيسه وإلا لم يصح استثناؤه وتخصيصه لما سبق وحينئذ فيكون الأصحاب قد أخذوا بالأصل فى الموضعين أى بقاء طهارة الماء وبقاء نجاسة الفم وليس فى الرافعى والروضة ما يخالف هذا فاعتمده فإنه أمر مهم منقاس قد غفل عنه من غفل۔ [422]

"عرایا کا جواز: یہ تر کھجور جو درختوں پر لگی ہوئی ہے اس کو زمین پر موجود خشک کھجور کے بدلے فروخت کرنا ہے۔ پس شارع علیہ السلام نے تر کھجور کی خشک کھجور کے بدلے بیع منع فرمائی ہے، اور

---

[420] ۔۔ الاسراء 17:23۔

[421] البیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الطھارۃ، باب الفرق بین القلیل الذی ینجس والکثیر الذی لاینجس مالم یتغیر، حدیث 1277، 1/260۔

[422] التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول، 369؛ روضۃ الطالبین، 1/129-137۔

عرایا میں بھی پائی گئی ہے، باوجود اس کے کہ اس کے جواز پر اتفاق ہے گویا کہ یہ مسئلہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔ اسی وجہ سے تعلیل کے باقی رہنے کے باوجود اس کے جواز پر علماء نے اتفاق کیا ہے۔ دوسرا مسئلہ: مفہوم موافق کا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "پس تم اپنے والدین کو اف بھی نہ کہو" اس میں جو حکم دیا گیا ہے وہ والدین کو اف کہنے کی حرمت ہے، اس کے مفہوم سے تمام قسم کی تکلیف دینے کی صورتیں معلوم ہوتی ہیں، پس کی تخصیص جائز ہے کیونکہ یہ عام دلیل ہے۔۔۔۔۔ ۔۔ تیسرا مسئلہ: مفہوم مخالف کا ہے جیسا کہ حدیث نبوی ہے کہ "جب پانی دو قلے ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا" یعنی وہ نجس نہیں ہوتا، پس اس کا مفہوم اس پر دلالت کر رہا ہے کہ دو قلوں سے سے کم مقدار پانی محض نجاست کے ملنے سے ہی ناپاک ہو جائے گا، پس اس کی تخصیص جائز ہے اس وجہ سے جیسا کہ ما قبل میں گزرا، کہ یہ دلیل عام ہے۔ اس مسئلہ کی تقریر کے مطابق یہ مفہوم جس کا ذکر کیا گیا ہے اس کی تخصیص ہے، اس مذکور مثال سے متعلق چند فروعات جو پانی وغیرہ سے متعلق ہیں، جن کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ شے نجس نہ ہو۔ ان میں سے ایک یہ ہے: صحیح قول کے مطابق جن جانوروں میں بہنے والا خون نہ ہو جیسا کہ بھڑ اور مکھی ہے، حدیث صحیح کے مطابق وہ اگر پانی وغیرہ میں گر جائے تو اس کو ڈبونے کا حکم ہے (یعنی ایک مرتبہ ڈبو کر نکال دو)۔ دوسرا مسئلہ: وہ نجاست جس کا آنکھ ادراک نہیں کر سکتی وہ معاف ہے، مشقت سے بچاتے ہوئے یہ حکم دیا گیا، علامہ نووی نے اس کی تصحیح کی ہے۔ تیسرا مسئلہ: جب بلی نے چوہا یا کوئی نجاست وغیرہ کھائی، پھر غائب ہو گئی، اور کثیر پانی میں اس کے منہ ڈالنے کا احتمال بھی ہے، تو پھر بھی زیادہ صحیح قول کے مطابق نجس نہیں ہو گا۔ ان تینوں مسائل کا روضۃ الطالبین میں استثناء کیا ہے، اس مقام پر ان کے علاوہ کا ذکر نہیں کیا گیا، بلی کا استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے منہ کا نجس ہونا اپنے حکم پر باقی ہے، وگرنہ بلی کا استثناء درست نہ ہو گا، اور اس کی تخصیص اس طور پر کی جیسا کہ ما قبل میں گزرا، اور اس وقت علماء نے دونوں مقام پر اصل سے استدلال کیا ہے یعنی پانی کا اپنی طہارت پر باقی رہنا، اور بلی کے منہ کا ناپاک رہنا، رافعی اور روضۃ میں کوئی ایسی بات نہیں کہ جس نے اس کی مخالفت کی ہو، پس اس پر اعتماد کر، یہ بہت ہی اہم مسئلہ ہے، اس سے وہی غافل ہو گا جو لاپرواہ ہو گا۔"

حاصل بحث

حاصل یہ کہ علت کی دو اقسام ہیں، علت منصوصہ اور علت مستنبطہ۔ حنفی کتب اصول میں ہے امام شافعی کے دو اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول کے مطابق علت مستنبطہ میں تخصیص جائز نہیں، اور اکثر علماء شافعیہ کا بھی یہ مذہب ہے، یہ اختلاف

کے بھی جواز کے قائل ہیں، اور جو علت مستنبطہ کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان میں سے اکثر نے علت منصوصہ میں جواز کا قول کیا ہے، اور بعض نے منصوص میں بھی عدم جواز کا قول کیا ہے، اور یہ عبد القاہر بغدادی اور ابو اسحاق اسفرائینی کا مختار قول ہے۔

شافعیہ اصولیین میں سے اسنوی لکھتے ہیں کہ علت مستنبطہ کی تخصیص کے بارے حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام شافعی اور جمہور محققین نے ناجائز قرار دیا ہے، امام غزالی نے بھی یہی ذکر کیا ہے، جبکہ آمدی نے لکھا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ علت شرعیہ دو حال سے خالی نہیں، قطعی ہو گی یا ظنی ہو گی، پس اگر قطعی ہے تو حکم سے متخلف یا بغیر دلیل کے ہو گی یا دلیل کے ساتھ ہو گی، پہلی صورت تو جائز نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے، اور اگر دوسری صورت ہو تو دلیل یا ظنی ہو گی یا قطعی ہو گی، ظنی قطعی کے معارض نہیں ہوتی، اور دو قطعیات کا تعارض بھی محال ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لیے ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ ظنی ہو تو اس سے حکم کا تخلف یا تو استثناء کی بنیاد پر ہو گا یا استثناء کی بنیاد پر نہیں ہو گا۔

شافعیہ کی فروعات میں روضۃ الطالبین اور التمہید سے چند فروعات لی گئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک بعض مقامات پر تخصیص العلل کی صورتیں پائی جاتی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق جن جانوروں میں بہنے والا خون نہ ہو جیسا کہ بھڑ اور مکھی ہے، حدیث صحیح کے مطابق وہ اگر پانی وغیرہ میں گر جائے تو اس کو ڈبونے کا حکم ہے (یعنی ایک مرتبہ ڈبو کر نکال دو)۔ دوسرا مسئلہ: وہ نجاست جس کا آنکھ ادراک نہیں کر سکتی وہ معاف ہے، مشقت سے بچاتے ہوئے یہ حکم دیا گیا، علامہ نووی نے اس کی تصحیح کی ہے۔ تیسرا مسئلہ: جب بلی نے چوہا یا کوئی نجاست وغیرہ کھائی، پھر غائب ہو گئی، اور کثیر پانی میں اس کے منہ ڈالنے کا احتمال بھی ہے، تو پھر بھی زیادہ صحیح قول کے مطابق نجس نہیں ہو گا۔ ان تینوں مسائل کا روضۃ الطالبین میں عام اصول سے استثناء کیا ہے، اس مقام پر ان کے علاوہ کا ذکر نہیں کیا گیا، بلی کا استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے منہ کا نجس ہونا اپنے حکم پر باقی ہے، وگرنہ بلی کا استثناء درست نہ ہو گا، اور اس وقت علماء نے دونوں مقام پر اصل سے استدلال کیا ہے یعنی پانی کا اپنی طہارت پر باقی رہنا، اور بلی کے منہ کا ناپاک رہنا۔

گویا کہ شافعیہ نے بعض فروعات میں عملی طور پر حنفیہ سے موافقت کی ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک ایک اصل کی تعلیل مختلف علتوں کے ساتھ جائز نہیں ہے، جبکہ حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں، جیسا کہ اسمندی بذل النظر میں رقمطراز ہیں:

باب فی تعلیل الاصل الواحد بعلل مختلفة: ذهب اصحاب الشافعی رحمه الله الی المنع من ذلك۔ ونحن نجوزه سواء كان لحكم واحد او لاحكام مختلفة۔ مثال التعليل لحكم واحد: تعليل الله تعالیٰ حرمة الخمر بايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله تعالیٰ والصلاة۔ ومثال التعليل لاحكام: تعليل الصلاة بكونها عبادة، لاشتراط النية فی الوضوء وبكونها حق الله تعالیٰ۔[423]

"یہ باب ایک اصل کی تعلیل مختلف علتوں کے ساتھ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور ہم حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں خواہ وہ ایک حکم کے بارے ہو یا مختلف احکام سے متعلق ہوں، ایک حکم کی تعلیل کی مثال جو اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کی علت عداوت اور بغض کا واقع ہونا، اور اللہ کے ذکر اور نماز سے رکنا ذکر کیا ہے۔ کئی احکام میں تعلیل کی مثال: نماز کی تعلیل اس کا عبادت ہونا ہے، وضو میں نیت کا شرط ہونا اس وجہ سے کہ یہ اللہ کا حق ہے۔ (گویا کہ "عبادت ہونا اور اللہ کا حق ہونا" ایک علت ہے جو دو مختلف احکام یعنی نماز اور وضو کی علت ہے)۔ "

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک ایک اصل کی تعلیل مختلف علتوں کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ جبکہ حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے ایک یا زائد حکم کی علتوں کا اصول

علامہ اسنوی التمہید میں ایک حکم کی دو علتوں کے ذریعے تعلیل کے عدم جواز کے اصول کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

تعليل الحكم الواحد بعلتين فيه اقوال: أحدها يجوز مطلقا بدليل ما لو قتل وارتد والعياذ بالله تعالى واختاره ابن الحاجب ـ والثاني يمتنع مطلقا لأن إسناد الحكم إلى أحدهما يقتضى صرفه عن الآخر واختاره الآمدى ـ والثالث واختاره فی المحصول فی الكلام على الفرق

[423] ۔ بذل النظر فی الاصول، 627۔

قال الآمدی ومحل الخلاف فی الواحد بالشخص کتحریم امرأة بعینها ووجوب قتل شخص بعینه قال وأما الواحد بالنوع کالتحریم من حیث هو فیجوز بلا خلاف۔ [424]

"ایک حکم کی تعلیل دو علتوں کے ساتھ ہونا، اس میں مختلف اقوال ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ مطلق طور پر جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے اللہ پناہ میں رکھے کسی شخص نے قتل کیا اور مرتد ہو گیا۔ یہ قول ابن حاجب نے اختیار کیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مطلق طور پر ناجائز ہے، کیونکہ کسی ایک شے کی طرف اسناد اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوسرے کی طرف سے انحراف ہو، اس قول کو آمدی نے اختیار کیا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ جس کو محصول میں فرقوں پر کلام کرتے ہوئے اختیار کیا ہے، بیضاوی نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے، وہ یہ ہے کہ دلیل اول کی بنیاد پر علت منصوصہ میں یہ جائز ہے، جبکہ دوسری دلیل کی بنیاد پر علت مستنبطہ میں جائز نہیں ہے۔ آمدی نے نے کہا کہ محل اختلاف ایک متعین شخص کے ساتھ متعلق ہے، جیسا کہ کسی معین عورت کی حرمت، اور کسی معین شخص کے قتل کا واجب ہونا، اور آمدی نے یہ بھی کہا کہ جہاں تک کسی ایک نوع کا تعلق ہے جیسا کہ کوئی حرمت اس حیثیت سے کہ وہ حرام ہے، تو وہ بلا اختلاف جائز ہے۔"

شافعیہ کی کتب اصول میں اسنوی نے ایک حکم کی تعلیل دو علتوں کے اصول کے بارے مختلف اقوال ذکر کیے ہیں، جس میں ایک قول ابن حاجب کا مطلق جواز، دوسرا قول آمدی کا مطلق عدم جواز، اور تیسرا قول محصول اور بیضاوی کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ پہلے مذہب کی دلیل کی بنیاد پر علت منصوصہ میں جائز ہے جبکہ دوسرے مذہب کی دلیل کی بنیاد پر علت مستنبطہ میں جائز نہیں، اور آمدی نے لکھا ہے کہ یہ امام غزالی اور ان کے متبعین کا قول ہے۔

اسی طرح آمدی الاحکام مختار قول اس طرح تحریر کرتے ہیں کہ:

اتفقوا علی جواز تعلیل الحکم بعلل فی کل صورة بعلة واختلفوا فی جواز تعلیل الحکم الواحد فی صورة واحدة بعلتین معا۔ فمنهم من منع ذلك مطلقا کالقاضی أبی بکر وإمام الحرمین ومن تابعهما ومنهم من جوز ذلك مطلقا ومنهم من فصل بین العلل المنصوصة والمستنبطة فجوزه فی المنصوصة ومنع منه فی المستنبطة کالغزالی ومن تابعه والمختار إنما هو المذهب الأول۔ [425]

---

[424] ۔۔ التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، 481۔

[425] ۔۔ الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، 3/295۔

البتہ ایک حکم کے ایک صورت میں اکٹھی دو علتوں کے ساتھ حکم کی تعلیل کے جواز میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے جیسا کہ قاضی ابو بکر، امام الحرمین اور وہ علماء جنہوں نے ان دونوں کا اتباع کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک یہ مطلق طور پر جائز ہے، اور بعض علماء نے اس میں علت منصوصہ اور علت مستنبطہ کے لحاظ سے تفصیل کی ہے، اور انہوں نے علت منصوصہ میں اس کو جائز قرار دیا ہے اور علت مستنبطہ میں ناجائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام غزالی اور ان کے متبعین ہیں، جبکہ پہلا مذہب وہی مختار قول ہے۔"

آمدی نے کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ علت کی تمام صورتوں میں مختلف علتوں کے ساتھ کسی حکم کی تعلیل کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ ایک حکم کے ایک صورت میں اکٹھی دو علتوں کے ساتھ حکم کی تعلیل کے جواز میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے جیسا کہ قاضی ابو بکر، امام الحرمین اور وہ علماء جنہوں نے ان دونوں کا اتباع کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک یہ مطلق طور پر جائز ہے، اور بعض علماء نے اس میں علت منصوصہ اور علت مستنبطہ کے لحاظ سے تفصیل کی ہے ،اور انہوں نے علت منصوصہ میں اس کو جائز قرار دیا ہے اور علت مستنبطہ میں ناجائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام غزالی اور ان کے متبعین ہیں، جبکہ پہلا مذہب (عدم جواز) وہی مختار قول ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے ایک یا زائد حکم کی علتوں کا اصول

اسنوی نے التمہید میں اصول مذکورہ بالا ذکر کرنے کے بعد شافعیہ کی مختلف فروعات کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک فرع یہ بھی ہے، جیسا کہ تحریر کرتے ہیں:

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة : ما إذا أحدث أحداثا ثم نوى حالة الوضؤ رفع بعضها وفيه وجوه أصحها يكفي لأن الحدث نفسه كالنوم ونحوه لا يرتفع وإنما يرتفع حكمه وهو واحد وإن تعددت أسبابه والثاني لا يكفي مطلقا والثالث إن نوى الأول صح وإلا فلا والرابع عكسه والخامس إن نفى غير المنوي لم يصح وإلا فيصح۔[426]

"جب آپ نے یہ اصول معلوم کر لیا، تو اس مسئلہ سے متعلقہ چند فروع ہیں، (ان میں سے یہ بھی ہے): کہ جب کوئی شخص مختلف احداث کی بنیاد پر بے وضو ہو گیا، پھر وضو کرتے ہوئے بعض احداث سے طہارت حاصل کرنے کی نیت کی۔ تو اس میں کئی وجوہ ہیں، سب سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ وضو کے لیے یہ نیت ہی کافی ہے، کیونکہ نفس حدیث جیسا کہ نیند وغیرہ تو مرتفع نہیں ہوتے،

---

[426] ۔ التمهيد في تخريج الفروع على الاصول، 481۔

اسباب مختلف ہوسکتے ہیں۔اور دوسرا قول یہ ہے کہ مطلق طور پر یہ نیت کافی نہ ہوگی۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے پہلے حدث کی نیت کی تو درست ہے وگرنہ نہیں۔ چوتھا قول اس کا برعکس ہے۔ پانچواں قول اگر اس نے جس کی نیت نہیں کی تھی اس کی نفی کی تو درست نہ ہوگا وگرنہ درست ہوگا"۔

اسنوی نے اس اصول پر چند فروعات کی تفریع کی ہے جب کوئی شخص مختلف احداث کی بنیاد پر بے وضو ہوگیا، پھر وضو کرتے ہوئے بعض احداث سے طہارت حاصل کرنے کی نیت کی۔ تو اس میں کئی وجوہ ہیں، سب سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ وضو کے لیے یہ نیت ہی کافی ہے، کیونکہ نفس حدیث جیسا کہ نیند وغیرہ تو مرتفع نہیں ہوتے، بلکہ ان کا حکم یعنی حدث کا واقع ہونا ہی مرتفع ہوتا ہے، اور وہ حکم ایک ہی ہوتا ہے، اگرچہ اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں۔

اسی طرح ایک حکم کی مختلف علتوں کے جواز کے بارے امام نووی المجموع میں رقمطراز ہیں:

إذا أحدث احداثا متفقة أو مختلفة كفاه وضوء واحد بالاجماع وكذا لو اجنب مرات بجماع امرأة واحدة أو نسوة أو احتلام أو بالمجموع كفاه غسل بالاجماع سواء كان الجماع مباحا أو زنا وممن نقل الاجماع فيه أبو محمد بن حزم۔ والله اعلم۔[427]

"جب کوئی شخص ایسی مختلف احداث کی بنیاد پر بے وضو ہوگیا کہ خواہ ان میں سے بعض احداث متفقہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، تو اس پر اجماع ہے کہ ایک ہی وضو اس کو کفایت کر جائے گا، اور اسی طرح اگر کوئی شخص کئی مرتبہ جنبی ہوا، خواہ ایک ہی عورت سے جماع کی وجہ سے یا کئی عورتوں سے جماع کیا ہو، یا احتلام ہوا ہو، یا یہ سب اسباب مجموعی طور پر پائے گئے ہوں، تو اس پر اجماع کہ اس میں ایک ہی غسل کافی ہے، خواہ وہ جماع مباح تھا یا زنا کیا تھا، اور جنہوں نے اس میں اجماع کا قول نقل کیا ہے وہ ابو محمد بن حزم ہیں۔ واللہ اعلم۔"

گویا کہ فروعات میں امام نووی بھی ایک حکم کی مختلف علتوں کے جواز کے قائل ہیں۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک ایک اصل کی تعلیل مختلف علتوں کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ جبکہ حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

---

[427] ۔ المجموع شرح المهذب، 1/496۔

جس میں ایک قول ابن حاجب کا مطلق جواز، دوسرا قول آمدی کا مطلق عدم جواز، اور تیسرا قول محصول اور بیضاوی کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ پہلے مذہب کی دلیل کی بنیاد پر علت منصوصہ میں جائز ہے جبکہ دوسرے مذہب کی دلیل کی بنیاد پر علت مستنبطہ میں جائز نہیں، اور آمدی نے لکھا ہے کہ یہ امام غزالی اوران کے متبعین کا قول ہے۔

آمدی نے کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ علت کی تمام صورتوں میں مختلف علتوں کے ساتھ کسی حکم کی تعلیل کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ ایک حکم کے ایک صورت میں اکٹھی دو علتوں کے ساتھ حکم کی تعلیل کے جواز میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے جیسا کہ قاضی ابو بکر، امام الحرمین اور وہ علماء جنہوں نے ان دونوں کا اتباع کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک یہ مطلق طور پر جائز ہے، اور بعض علماء نے اس میں علت منصوصہ اور علت مستنبطہ کے لحاظ سے تفصیل کی ہے ،اور انہوں نے علت منصوصہ میں اس کو جائز قرار دیا ہے اور علت مستنبطہ میں ناجائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام غزالی اور ان کے متبعین ہیں، جبکہ پہلا مذہب (عدم جواز) وہی مختار قول ہے۔

شافعیہ کی فروعات میں سے اسنوی نے اس اصول پر چند فروعات کی تفریع کی ہے جب کوئی شخص مختلف احداث کی بنیاد پر بے وضو ہو گیا، پھر وضو کرتے ہوئے بعض احداث سے طہارت حاصل کرنے کی نیت کی۔ تو اس میں کئی وجوہ ہیں، سب سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ وضو کے لیے یہ نیت ہی کافی ہے، کیونکہ نفس حدَث (ناپاکی، بے وضو ہونا) جیسا کہ نیند وغیرہ تو مرتفع نہیں ہوتے، بلکہ ان کا حکم یعنی حدث کا واقع ہونا ہی مرتفع ہوتا ہے، اور وہ حکم ایک ہی ہوتا ہے، اگرچہ اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں۔

المجموع میں ہے کہ جب کوئی شخص ایسی مختلف احداث کی بنیاد پر بے وضو ہو گیا جبکہ ان میں سے بعض احداث متفقہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، تو اس پر اجماع ہے کہ ایک ہی وضو ان سب کی طرف سے کفایت کر جائے گا، اور اسی طرح اگر کوئی شخص کئی مرتبہ جنبی ہوا، خواہ ایک ہی عورت سے جماع کی وجہ سے یا کئی عورتوں سے جماع کیا ہو، یا احتلام ہوا ہو، یا یہ سب اسباب مجموعی طور پر پائے گئے ہوں، تو اس پر اجماع کہ اس میں ایک ہی غسل کافی ہے، خواہ وہ جماع مباح تھا یا زنا کیا تھا۔

عملی طور پر شافعیہ کی فروعات میں ایک حکم کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں جیسا کہ فروعات سے معلوم ہوتا ہے، گویا کہ شافعیہ بھی عملی لحاظ سے اس اصول میں حنفیہ کی طرح جواز کے قائل ہیں، اگرچہ اصول میں بعض شافعیہ کا عدم جواز کا بھی قول ہے، لیکن فروعات میں بہت حد تک جواز کے قائلین کے موافق ہیں۔

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ استحسان کو تسلیم نہیں کرتے، جیسا کہ الفصول فی الاصول میں امام ابو بکر جصاص الفصول فی الاصول میں رقمطراز ہیں:

باب القول فی الاستحسان: قال أبو بکر: تکلم قوم من مخالفینا فی إبطال الاستحسان حین ظنوا أن الاستحسان حکم مما یشتهیه الإنسان ویهواه، أو یلذه، ولم یعرفوا معنی قولنا فی إطلاق لفظ الاستحسان. فاحتج بعضهم فی إبطاله بقول الله تعالی: أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى[428]، و روی: أنه الذی لا یؤمر ولا ینهی، قال: فهذا یدل علی أنه لیس لأحد من خلق الله تعالی أن یقول بما یستحسن، ۔۔۔۔۔ فتعسفوا القول فیه من غیر درایة.[429]

" استحسان کے بارے باب ہے: ابو بکر جصاص نے کہا: ہمارے مخالف ایک قوم نے استحسان کے ابطال کے بارے کلام کیا ہے، جب کہ انہوں نے کہا ہے استحسان انسان کی خواہشات نفسانی، ہوائے نفس اور لذت حاصل کرنے والے احکام میں سے ہے، ان مخالفین نے استحسان کے لفظ میں ہماری (حنفیہ کی) مراد کو سمجھا نہیں۔ بعض اہل علم نے استحسان کے ابطال میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے استدلال کیا ہے: "کیا انسان نے یہ گمان کر لیا ہے کہ اس کو بے کار چھوڑ دیا جائے گا" اور روایت میں ہے: اس سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کو نہ کوئی حکم دیا جائے اور نہ کسی کام سے منع کیا جائے۔ کہا: پس یہ اس پر دلیل ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ ایسی بات کرے جس کو وہ اچھا سمجھ رہا ہے، ۔۔۔۔۔۔۔ پس لوگوں نے اسکو سمجھے بغیر ہی اعتراض کر دیا۔"

حاصل یہ کہ ابو بکر جصاص ان لوگوں کے مغالطہ کو رفع کر رہے ہیں کہ جنہوں نے استحسان کا ابطال کیا ہے، اور جس بنیاد پر ابطال کیا ہے اس کی بھی نشاندہی کر رہے ہیں کہ انہوں نے استحسان سے مراد محض انسان کی خواہشات نفسانی، ہوائے نفس اور لذت حاصل کرنے والے احکام مراد لیے ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے، اصل میں ان مخالفین نے استحسان کے لفظ سے حنفیہ کی مراد کو سمجھا نہیں، جبکہ حقیقت استحسان کا ابطال کرنے والے بعض مسائل میں خود استحسان سے کام لے رہے ہیں، جس کی وضاحت انہی کی کتب سے آئندہ آئے گی۔

---

[428] ۔۔ القیامۃ:36:75۔

[429] ۔۔ الفصول فی الاصول،4/223۔

امام شافعی رحمہ اللہ الرسالہ میں استحسان کی مذمت کی وجہ کے حوالے سے اس طرح رقمطراز ہیں:

باب الاستحسان: قال: هذا كما قلتَ، والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالةٍ يُقصد بها إليها، أو تشبيهٍ على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسانُ الخبرَ، والخبرُ - من الكتاب والسنة - عينٌ يتأخّى معناها المجتهدُ ليصيبه، كما البيتُ يتأخّاه مَن غاب عنه ليصيبه، أو قَصَدَه بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهادُ ما وصفتَ من طلب الحق. فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسنُ بغير قياس- فقلت: لا يجوز هذا عندي والله أعلم لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبرُ بالقياس على الخبر. ولو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهل العقولِ من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان. [430]

"استحسان کا باب: قائل نے کہا: یہ جو آپ نے کہا درست ہے کہ اجتہاد کسی مطلوب کے لیے کیا جاتا ہے، اور اجتہاد کے ذریعے کوئی متعین شے یا جو اس کے مشابہ ہو، اس کی جانب قصد کرنا مطلوب ہوتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ استحسان کا قول اختیار کرے، خاص طور پر جب کہ استحسان جب حدیث کے خلاف ہو، اور کتاب وسنت سے جس شے کی اطلاع ملے وہاں مجتہد پر یہ فرض ہوتا ہے کہ اپنی کوشش کے ذریعے حق تک پہنچے تاکہ صحیح طریقہ سے اس کو حاصل کر سکے جیسا کہ بیت اللہ کے مسئلہ میں جس شخص کہ نظر سے بیت اللہ غائب ہو، اس پر صواب حاصل کرنے کے لیے اجتہاد لازم ہے خواہ وہ قیاس ہی کے ذریعے کیوں نہ ہو، اور یہ درست نہیں ہے کہ کوئی شخص بغیر اجتہاد کے کچھ کہہ دے، اور اجتہاد کا طریقہ وہی ہے جو میں نے بیان کیا۔ حق کو طلب کرنا، اب کیا آپ اس کو جائز خیال کریں گے کہ ایک شخص بغیر قیاس کا طریقہ اختیار کیے یہ کہہ دے کہ مجھے اس جانب منہ کرنا زیادہ اچھا معلوم ہوتا ہے (اس لیے میرے نزدیک قبلہ یہی ہے)؟ میں نے کہا میرے نزدیک تو یہ کسی کے لیے جائز نہیں، البتہ اہل علم پر یہ فرض ہے کہ جہاں کوئی حدیث موجود نہ ہو تو وہ کسی حدیث پر قیاس کر کے کوئی حکم دے دیں، لیکن غیر اہل علم کو یہ حق نہیں پہنچتا، اور ان اہل علم کے حق میں یہ خبر پر قیاس

---

[430] ۔ الرسالۃ، 503۔

علاوہ عوام الناس کے لیے بھی یہ جائز ہو جائے گا کہ جہاں کوئی حدیث موجود نہ ہو وہاں اپنے نزدیک کسی حکم کو بہتر سمجھ کر اس کے قائل ہو جائیں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی استحسان کی جس صورت کا ابطال کر رہے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ بغیر کسی شرعی دلیل یعنی حدیث کے محض اپنے گمان سے کسی شے کو پسندیدہ کہنا ہے، لیکن اگر کسی حدیث کی بنیاد پر یا کسی حدیث پر قیاس کرتے ہوئے کسی حکم کو بیان کیا گیا ہو تو یہ امام شافعی کے نزدیک بھی مستحسن ہے، اور استحسان تک رسائی عوام کی نہیں ہو سکتی بلکہ یہ مجتہدین کا کام ہے۔

اسی طرح امام شافعی استحسان کے بارے اپنی تالیف ابطال الاستحسان میں رقمطراز ہیں:

باب إبطال الاستحسان : (قال الشافعي) وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله ثم حكم رسوله صلى الله عليه وسلم ثم حكم المسلمين دليل على أن لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني۔[431]

" استحسان کے ابطال کا باب: امام شافعی نے کہا: اور جو کچھ میں نے واضح طور پر بیان کیا اور جس سے خاموشی اختیار کی اس پر اکتفاء کرتے ہوئے جسے میں نے ذکر کیا یعنی اللہ تعالیٰ کا حکم پھر اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم پھر مسلمانوں کا حکم یہ سب اس کی دلیل ہے کہ جس میں حاکم یا مفتی بننے کی اہلیت ہے اس کے لیے بغیر خبر لازم کے فتویٰ دینا جائز نہیں یعنی کتاب اللہ پھر سنت یا علماء کا اجماع یا ان میں سے کسی پر قیاس، اور اس کے لیے استحسان کے ذریعہ حکم لگانا یا فتویٰ دینا جائز نہیں، کیونکہ استحسان واجب نہیں ہے، اور نہ ان چیزوں میں سے کسی میں داخل ہے۔"

اس کا حاصل یہ ہے جس طرح کتاب و سنت، اجماع اور قیاس بنیادی مصادر شریعت ہیں، استحسان اس طرح لازمی نہیں جیسا کہ کتاب و سنت سے استدلال کرنا لازمی ہوتا ہے، بلکہ اس کا درجہ کتاب و سنت و اجماع امت اور قیاس کے بعد کا ہے۔ یہ ایسی بات ہے کہ جس میں حنفیہ کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ جس طرح کتاب و سنت اور اجماع سے کسی دلیل شرعی کی بنیاد پر ہی حکم معلوم کیا جاتا ہے، اسی طرح استحسان سے بھی کسی دلیل شرعی کی بنیاد پر ہی حکم معلوم کیا جائے گا وگرنہ تو حنفیہ بھی اس استحسان کے قائل نہیں کہ جس کی بنیاد کسی دلیل شرعی پر نہ ہو۔

---

[431]۔ کتاب الام، کتاب ابطال الاستحسان، 9/67، 68۔

فرماتے ہیں:

قلت: لكن رأيت في سنن الشافعي التي يرويها المزني عنه :قال الطحاوي: سمعت المزني يقول قال الشافعي إذا علم صاحب الشفعة فأكثر ما يجوز له طلب الشفعة في ثلاثه أيام فإذا كان في ثلاثه أيام لم يجز طلبه هذا استحسان مني وليس بأصل انتهى والمشكل فيه قوله وليس بأصل وينبغي تأويله على أن المراد ليس بأصل خاص يدل عليه لا نفي الدليل ألبتة وقال الغزالي في البسيط: قال الشافعي لو كان برأس المحرم هوام فنحاها تصدق بشيء ثم قال لا أدري من أين قلت ما قلت۔ قال الإمام في النهاية والغزالي في البسيط: هذا من قبيل استحسان أبي حنيفة وهو مشكل فالصحيح أن ذلك من الشافعي استحسان فإنه بين أنه لا أصل له۔ قلت: ليس هذا من الاستحسان بل مراد الشافعي أني لا أذكر دليل ما قلته لأجله لا أنه قاله من غير دليل بهوى نفسه۔ وقد وقع الاستحسان في كلام الشافعي وأصحابه بالمعنى السابق في مواضع أخرى منها۔[432]

"میں نے کہا: میں نے امام شافعی کی سنن میں دیکھا جس کو امام مزنی ان سے روایت کیا ہے: امام طحاوی نے کہا: میں نے مزنی سے کہتے ہوئے سنا ہے کہ امام شافعی نے کہا کہ جب صاحب شفعہ کو علم ہو جائے، تو زیادہ سے زیادہ تین دن کے اندر اس کا شفعہ طلب کرنا جائز ہے، پس جب تین دن میں ہو جائے تو پھر شفعہ طلب کرنا جائز نہیں، یہ میرا استحسان ہے، اگرچہ اس پر کوئی اصل نہیں۔ بات ختم ہوئی۔ اس عبارت میں "اس کی کوئی اصل نہیں" کا جملہ مشکل ہے، اس کی تاویل اس طرح کی جائیگی کہ اصل کا خاص معنی مراد ہے جس پر یہ دلالت کر رہا ہے، دلیل کی نفی مراد نہیں ہے۔ امام غزالی نے البسیط میں کہا: امام شافعی نے کہا کہ اگر محرم کے سر میں جوئیں ہو گئیں اور اس نے ان کو نکال دیا، تو کچھ صدقہ دے دے، پھر کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ جو میں نے کہا وہ کہاں سے کہا۔ امام نے نہایہ میں اور غزالی نے البسیط میں کہا: یہ امام ابو حنیفہ کے استحسان کے قبیل سے ہے، اور یہ مشکل ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ امام شافعی کے استحسان میں سے ہے، پس انہوں نے بیان کر دیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں۔ میں نے کہا: یہ استحسان نہیں ہے۔ بلکہ امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ میں کوئی ایسی دلیل ذکر نہیں کروں گا جو میں کہوں، نہ اس وجہ سے کہ خواہشات نفسانی کی پیروی کرتے ہوئے

---

[432] ۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقه، 6/95۔

دوسرے بہت سے مقامات پر استحسان واقع ہوا ہے وہ اس مذکورہ معنی کے اعتبار سے ہے۔"

زرکشی نے ایسی بہت سے مثالیں ذکر کی ہیں کہ جن سے امام شافعی اور علماء شافعیہ کا استحسان سے استدلال کرنا ثابت ہوتا ہے، اس کی وضاحت مزید آگئے آتی ہے۔

شافعیہ کتب فروع سے استحسان کے نظائر

ماوردی نے الحاوی الکبیر میں استحسان کے حوالے سے امام شافعی سے منقول چند فروعات بطور مثال ذکر کی ہیں:

قال الشافعي: ولا يجوز له أن يستحسن بغير قياس ولو جاز ذلك لجاز أن يشرع في الدين. قال الماوردي: أما الاستحسان فيما أوجبته أدلة الأصول واقترن به استحسان العقول فهو حجة متفق عليها يلزم العمل بها. فأما استحسان العقول إذا لم يوافق أدلة الأصول فليس بحجة في أحكام الشرع. ------ فإن قيل: فقد أنكر الشافعي الاستحسان، وقال به في مسائل: منها: أنه قال في المتعة واستحسن بقدر ثلاثين درهما وقال في الشفعة: إنه يؤجل ثلاثا وذلك استحسان مني وليس بأصل وقال في أيمان الحكام: وقد رأيت بعض الحكام يحلف بالمصحف، وذلك عندي حسن وقال في الأذان: حسن أن يضع إصبعيه في صماخي أذنيه. قيل: لم يقل الشافعي ذلك بمجرد الاستحسان، وإنما قاله لدليل اقترن به: أما استحسانه المتعة بقدر ثلاثين درهما فلأن ابن عمر قاله، ومذهبه في القديم: أن الصحابي إذا انفرد بقول لم يظهر خلافه فهو حجة.[433]

وأما استحسانه الشفعة أن يؤجل ثلاثا فلأن الناس قد أجمعوا على تأجيله في قريب الزمان في مبيته بقية ليلته وإمهاله لزمان أكله وشربه ولباسه فجعل القريب مقدرا بثلاثة أيام، لقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة أيام. فجعلها حدا للقرب.[434]

وأما استحسانه للحاكم أن يحلف بالمصحف فلأن الأيمان قد تغلظ في كثير الأموال فجاز أن تغلظ بالمصحف الموجب للكفارة لما فيه من فضل الخوف والتحرج.[435]

---

[433]۔۔ ملخص: البیان فی مذهب الامام الشافعی، 9/476،475۔

[434]۔۔ ملخص: المجموع شرح المهذب، 15/102۔

[435]۔۔ ملخص: روضة الطالبین، کتاب الایمان، 8/14۔

صلی الله علیه و سلم۔ ولأنه أمد لصوته.[436]

فلم يخل ما استحسنه من دليل اقترن به . والاستحسان بالدليل معمول عليه وإنما ننكر العمل بالاستحسان إذا لم يقترن به دليل.[437]

"امام شافعی نے کہا: قیاس کے بغیر کسی چیز کو اچھا سمجھنا جائز نہیں، اگر اس کو جائز قرار دیں تو پھر یہ بھی جائز ہو جائے گا کہ دین میں جو چاہے مشروع کر دیا جائے۔ماوردی نے کہا: وہ استحسان جسے میں اصول کے دلائل کے طور پر واجب قرار دیتا ہوں، اوراس کے ساتھ استحسان عقول بھی ملا ہوتا ہے، وہ متفق طور پر حجت ہے، اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔اور استحسان عقول جب ادلہ اصول کے موافق نہ ہو، تو وہ احکام شرع میں حجت نہیں ہے۔۔۔۔۔۔پس اگر یہ کہا جائے کہ امام شافعی نے تو استحسان کا انکار کیا ہے، حالانکہ اسی کی بنیاد پر بہت سے مسائل بھی بیان کیے ہیں: جن میں یہ ہیں: آپ نے متعہ (مطلقہ عورت کو دینے والی شے) کے بارے کہا کہ تیس درہم کی مقدار متعہ دینا پسندیدہ ہے۔اور شفعہ کے بارے کہا: اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی، اور یہ میری طرف استحسان ہے اگرچہ اس پر کوئی اصل نہیں ہے۔حکام کے قسم اٹھوانے کے بارے کہا: میں نے بعض حکام کو دیکھا ہے کہ وہ قرآن کے ساتھ حلف لیتے ہیں۔اور یہ میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔اور اذان کے بارے کہا: یہ بات پسندیدہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیاں کان کے سوراخ میں رکھی جائیں۔اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: یہ امام شافعی نے (بغیر دلیل کے) محض پسندیدہ کے طور پر نہیں کہا، بلکہ یہ اس لیے کہا کہ کوئی دلیل اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔جہاں تک استحسان کے مطابق متعہ میں تیس دراہم کے بقدر دینے کا مسئلہ ہے، تو اس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمر کا ارشاد ہے، اور امام شافعی کا قدیم مذہب ہے: کہ صحابی جب کسی قول میں منفرد ہو، اور اس کے خلاف کوئی قول ظاہر نہ ہو، تو وہ حجت ہے۔اور شفعہ میں تین دن کی مہلت میں استحسان یہ ہے کہ رات کے بقیہ حصہ میں رات گزارنے میں قریبی زمانے تک مہلت دینے کے بارے میں لوگوں کا اجماع ہے، اور ان کو کھانے، پینے اور لباس کے زمانے کی مہلت دینا شامل ہے، اور قریب کے زمانے کی مقدار کا تین دن سے اندازہ مقرر کیا گیا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: تم اپنے گھروں میں تین دن تک فائدہ اٹھالو۔پس اس مقدار کو قریب کی مقدار مقرر کی گئی۔حاکم کا قرآن کے ذریعے حلف

---

[436]۔۔ملخص: الحاوی فی فقه الشافعی، صفة الاذان، 2/45۔

[437]۔۔الحاوی الکبیر، کتاب ادب القاضی، 16/165۔

قرآن کے ذریعے حلف کو سخت کیا جائے جو کہ کفارہ کا موجب ہے کیونکہ اس میں ایک زائد خوف اور حرج لازم آتا ہے۔ اذان کے وقت انگلیوں کو کانوں کے سوراخ میں ڈالنے میں استحسان یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ایسا کرتے تھے، اور کیونکہ یہ عمل آواز کو بلند کرنے والا ہے۔ پس جو بھی استحسان کیا اس کے ساتھ دلیل متصل ہے۔ اور مدلل استحسان پر عمل کیا گیا ہے، اور جس استحسان کے ساتھ دلیل نہ ملی ہوئی ہو اس پر عمل کا ہم بھی انکار کرتے ہیں۔"

چند سطور کے بعد ماوردی کے اس اقتباس میں مذکور استحسان کی مثالوں کی وضاحت مذکور ہے۔

حاصل بحث

عام طور پر شافعیہ کی جانب سے استحسان کے عدم جواز کا قول کیا جاتا ہے، اور امام شافعی کا اس حوالے سے ابطال استحسان کے قول سے بھی استدلال کیا جاتا ہے، اس مغالطہ کو ابو بکر جصاص نے الفصول فی الاصول میں دور کیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی استحسان کی جس صورت کا ابطال کر رہے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ بغیر کسی شرعی دلیل کے محض اپنے گمان سے کسی شے کو پسندیدہ کہنا ہے، لیکن اگر کسی شرعی دلیل سے ہو جیسا کہ مختلف کتب فروع سے مثالیں ذکر کی گئی ہیں، تو ان کے نزدیک یہ مستحسن ہے۔ اور کتاب الام میں ابطال الاستحسان کی عبارت میں استحسان کا مطلق ابطال نہیں کیا گیا بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ استحسان اس طرح لازمی نہیں جیسا کہ کتاب وسنت سے استدلال کرنا لازمی ہوتا ہے، بلکہ اس کا درجہ کتاب وسنت واجماع امت اور قیاس کے بعد کا ہے۔

زرکشی نے البحر المحیط میں امام شافعی کا استحسان سے استدلال کی فرع بیان کرتے ہوئے کہا کہ امام غزالی نے البسیط میں کہا: امام شافعی نے کہا کہ اگر محرم کے سر میں جوئیں ہو گئیں اور اس نے ان کو نکال دیا، تو کچھ صدقہ دے دے، پھر کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ جو میں نے کہا وہ کہاں سے کہا۔ امام نے نہایہ میں اور غزالی نے البسیط میں کہا: یہ امام ابو حنیفہ کے استحسان کے قبیل سے ہے، اور یہ مشکل ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ امام شافعی کے استحسان میں سے ہے، پس انہوں نے بیان کر دیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں۔ میں نے کہا: یہ استحسان نہیں ہے۔ بلکہ امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ میں کوئی ایسی دلیل ذکر نہیں کروں گا جو میں کہوں، نہ اس وجہ سے کہ خواہشات نفسانی کی پیروی کرتے ہوئے اس نے بغیر کسی دلیل کے ایک بات کہہ دی ہے۔ امام شافعی اور آپ کے اصحاب کلام میں دوسرے بہت سے مقامات پر استحسان واقع ہوا ہے وہ اس مذکورہ معنی کے اعتبار سے ہے۔

محقق عجیل جاسم النشمی جنہوں نے الفصول فی الاصول پر تحقیق وتعلیق کا کام کیا ہے، وہ الفصول فی الاصول کے حاشیہ[438] پر بھی اسی طرح کا مضمون ذکر کرتے ہیں کہ جس سے خواہش نفسانی کے تحت کیے گئے استحسان کی مذمت ملتی ہے۔

---

[438] ۔۔ الفصول فی الاصول، حاشیہ، 4/225۔

الکبیر میں ماوردی نے درج کیا ہے جن میں یہ مسائل مذکور ہیں، اور ان کے بارے امام شافعی کا یہ کہنا کہ "میرے نزدیک مستحسن یہ ہے"، یا "میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے" جیسے الفاظ استحسان کو واضح کرتے ہیں:

1۔ آپ نے متعہ (مطلقہ عورت کو دینے والی شے) کے بارے کہا کہ تیس درہم کی مقدار متعہ دینا پسندیدہ ہے۔ اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کا ارشاد ہے، اور امام شافعی کا قدیم مذہب ہے: کہ صحابی جب کسی قول میں منفرد ہو، اور اس کے خلاف کوئی قول ظاہر نہ ہو، تو وہ حجت ہے۔

2۔ شفعہ کے بارے کہا: اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی، اور یہ میری طرف استحسان ہے اگرچہ اس پر کوئی اصل نہیں ہے۔ شفعہ میں تین دن کی مہلت میں استحسان کی دلیل یہ ہے کہ رات کے بقیہ حصہ میں رات گزارنے میں قریبی زمانے تک مہلت دینے کے بارے میں لوگوں کا اجماع ہے، اور ان کو کھانے، پینے اور لباس کے زمانے کی مہلت دینا شامل ہے، اور قریب کے زمانے کی مقدار کا تین دن سے اندازہ مقرر کیا گیا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: تم اپنے گھروں میں تین دن تک فائدہ اٹھالو۔ پس اس مقدار کو قریب کی مقدار مقرر کی گئی۔

3۔ حکام کے قسم اٹھوانے کے بارے کہا: میں نے بعض حکام کو دیکھا ہے کہ وہ قرآن کے ساتھ حلف لیتے ہیں۔ اور یہ میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔ حاکم کا قرآن کے ذریعے حلف لینے میں استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسمیں کبھی بہت سے اموال میں سخت کی جاتی ہیں، تو یہ بھی جائز ہوا کہ قرآن کے ذریعے حلف کو سخت کیا جائے جو کہ کفارہ کا موجب ہے کیونکہ اس میں ایک زائد خوف اور حرج لازم آتا ہے۔

4۔ اذان کے بارے کہا: یہ بات پسندیدہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیاں کان کے سوراخ میں رکھی جائیں۔ اذان کے وقت انگلیوں کو کانوں کے سوراخ میں ڈالنے میں استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ایسا کرتے تھے، اور کیونکہ یہ عمل آواز کو بلند کرنے والا ہے۔ پس جو بھی استحسان کیا اس کے ساتھ دلیل متصل ہے۔ اور مدلل استحسان پر عمل کیا گیا ہے، اور جس استحسان کے ساتھ دلیل نہ ملی ہوئی ہو اس پر عمل درست نہیں ہے۔

امام شافعی نے (بغیر دلیل کے) محض پسندیدہ کے طور پر نہیں کہا، بلکہ یہ اس لیے کہا کہ کوئی دلیل اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔

مزید یہ کہ ماوردی کہتے ہیں کہ: وہ استحسان جسے میں اصول کے دلائل کے طور پر واجب قرار دیتا ہوں، اور اس کے ساتھ استحسان عقول بھی ملا ہوتا ہے، وہ متفق طور پر حجت ہے، اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور استحسان عقول جب ادلہ اصول کے موافق نہ ہو، تو وہ احکام شرع میں حجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ بھی عملی طور پر استحسان کے قائل ہیں، جیسا کہ امام شافعی بعض مسائل میں استحساناً بیان کرتے ہیں، اور علماء شافعیہ بھی اس سے استدلال کرتے ہیں۔

باب ششم

اہلیت سے متعلقہ اصولی مباحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک انسان کی اہلیت میں عقل کا اعتبار نہیں کیا گیا، یہی وجہ ہے کہ غیر عاقل بچے کے ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا، جیسا کہ محمد بن محمد الکاکی جامع الاسرار شرح المنار میں رقمطراز ہیں:

اختلف اهل القبلة فی العقل، اهومن علل الموجبة ام لا۔ فقالت الاشعرية :لاعبرة للعقل اصلا۔۔۔۔۔۔يعنی لامدخل له فی معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثرله فی ايجا ب شیء وتحريمه بحال، بل الموجب هو السمع وهو قول اصحاب الشافعی حتی ابطلوا ايمان الصبی لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبی غيرعاقل۔ [439]۔

"اہل قبلہ نے عقل کے بارے اختلاف کیا ہے، کہ وہ علت موجبہ ہے یا نہیں ؟اشعریہ نے کہا کہ عقل کا بالکل کوئی اعتبار نہیں ہے۔۔۔۔۔۔یعنی جب تک کوئی نقل سے ثابت نہ ہو، اس وقت تک اشیاء کے حسن وقبح کی معرفت میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے، اور اشیاء کے وجوب اور حرمت میں بالکل کوئی اثر نہیں ہوتا، بلکہ موجب وہ نقل ہی ہے اور یہی قول علماء شافعیہ کا ہے، یہی وجہ ہے کہ علماء شافعیہ نے شریعت کی کوئی نص وارد نہ ہونے کی وجہ سے بچے کے ایمان کا اعتبار باطل کر دیا، اور اس کی عقل کا کوئی اعتبار نہیں کیا، جیسا کہ غیر عاقل بچے کے ایمان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک اہلیت میں عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ غیر عاقل بچے کے ایمان کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے عقل کی شرط کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کی بحث کے تحت عقل کی بحث نہیں ملتی، البتہ فروعات سے اس کے نظائر ملتے ہیں، جیسا کہ امام نووی شافعی روضۃ الطالبین میں عقل کے شرط کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

أهلية البائع والمشتری ويشترط فيهما لصحة البيع: التكليف، فلا ينعقد بعبارة الصبی والمجنون لا لأنفسهما ولا لغيرهما سواء كان الصبی مميزا أو غير مميز باشر بإذن الولی أو بغير إذنه۔ [440]

---

[439]۔۔ جامع الاسرار شرح المنار، 1212؛ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، 4/325۔

[440]۔۔ روضۃ الطالبین، 3/9۔

ہونے کے لیے مکلف ہونا شرط ہے۔ پس اسی لیے بچے اور پاگل کی عبارت سے بیع منعقد نہیں ہو گی، نہ تو ان دونوں کے لیے اور نہ ہی ان کے ذریعے کسی دوسرے کے لیے بیع جائز ہو گی، خواہ وہ بچہ ممیز ہو یا نہ ہو، وہ خواہ ولی کی اجازت سے معاملہ کر رہا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر معاملہ کر رہا ہو۔"

گویا کہ بچے کی بیع کا معاملہ درست قرار نہیں دیا گیا کیونکہ اس میں عقل کامل نہیں ہے، خواہ بچہ ممیز ہو یا غیر ممیز ہے۔ اسی طرح امام نووی شرح المہذب میں رقمطراز ہیں:

تصح الردة من كل بالغ عاقل مختار، فأما الصبي والمجنون فلا تصح ردتهما لقوله صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق[441] ــــــ إذا ثبت هذا فإن الردة إنما تصح من كل بالغ عاقل مختار، فأما الصبي والمجنون فلا تصح ردتهما. وقال أبو حنيفة تصح ردة الصبي ولكن لا يقتل حتى يبلغ. ومرد هذا الخلاف إلى صحة إسلام الصبي، فعند الشافعي وزفر أن الصبي لا يصح إسلامه حتى يبلغ۔[442]

"ہر عاقل بالغ کے ارتداد کا حکم درست ہے، یہی مختار قول ہے، البتہ بچہ اور پاگل کے ارتداد کا حکم درست نہیں ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین قسم کے افراد سے قلم اٹھالیا گیا بچے سے جب تک کہ وہ بالغ ہو جائے، سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، اور پاگل سے حتی کہ اسے افاقہ ہو جائے۔۔۔۔۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ معلوم ہوا کہ مختار قول کے مطابق ہر عاقل بالغ کے ارتداد کا حکم کرنا درست ہے لیکن بچے اور پاگل کا ارتداد درست نہیں ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بچے کا ارتداد درست ہے البتہ اس بالغ ہونے تک قتل نہ کیا جائے گا۔ اسی اختلاف پر بچے کے اسلام کی درستی کا مسئلہ ہے، پس امام شافعی اور زفر کے نزدیک بچے کا اسلام درست نہیں یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک بچے اور مجنون کا اسلام اور ارتداد درست نہیں ہے اور مختار قول کے مطابق ہر عاقل بالغ کے ارتداد کا حکم کرنا درست ہے۔

441۔ البیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الحج، باب اثبات الفرض، حدیث 8874، 4/325۔

442۔ المجموع شرح المہذب، 21/59۔

حاشیہ کی کتب میں عقل کی بحث کا مقام

امام غزالی نے المستصفیٰ من علم الاصول[443] میں پر عقل پر کلامی بحث کی ہے، اس کا استنباط احکام کے حوالے سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے، اسی طرح دیگر اصولیین شافعیہ نے بھی کلامی ابحاث کی ہیں۔ گویا کہ عقل کی بحث شافعیہ کی فروعات میں مختلف فروع کے ذیل میں ملتی ہے، جس کی چند مثالیں ذکر کی جاچکی ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن عبد الغفور افغانی بھی جامع الاسرار شرح المنار کے حاشیہ میں عقل کی بحث کے تحت رقمطراز ہیں:

قلت: لم یتوسع الشافعیة فی بیان الاهلیة کما توسع الحنفیة فیها، بل اکتفوا بذکر شرط التکلیف، وهو القدرة علی فهم الخطاب، ولایتحقق ذلك الا بالعقل والبلوغ، وهما اساس الاهلیة التی تحدث عنها الحنفیة، وربما توهم المتوهم ان الاهلیة لا ذکر لها فی کتب اصول الشافعیة وهذا خطا، وقد قعد الشافعیة قاعدة الاهلیة فی اشتراط القدرة علی فهم الخطاب شرطا للتکلیف ولم یتناولوا الاهلیة وعوارضها فی کتب الاصول اکتفاء بتناولها فی کتب الفقه۔[444]

"میں نے کہا: شافعیہ نے اہلیت کے بیان کرنے میں اس طرح توسع سے کام نہیں لیا جس طرح حنفیہ نے توسع اختیار کی ہے، بلکہ تکلیف کی شرط کو بیان کرنے پر ہی اکتفا کیا ہے، اور وہ خطاب کو سمجھنے کی قدرت ہے۔ اس کا ثبوت عقل اور بلوغ کے ساتھ متحقق ہوتا ہے، اور یہ دونوں اہلیت کی بنیاد ہیں جن پر حنفیہ نے بحث کی ہے۔ اور اکثر یہ وہم ہوتا ہے کہ شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کا کوئی ذکر نہیں، یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ شافعیہ نے خطاب کو سمجھنے کے لیے قدرت کی شرط کے تحت اہلیت کا قاعدہ مقرر کیا ہے جو کہ تکلیف کی شرط ہے، چونکہ کتب فروع میں ان کا ذکر کر دیا گیا ہے اسی پر اکتفا کرتے ہوئے شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت اور اس کے عوارض میں ان کا ذکر شامل نہیں کیا گیا۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کے حوالے سے یہ اصول ملتا ہے کہ اشیاء کے وجوب اور حرمت میں بالکل کوئی اثر نہیں ہوتا، بلکہ موجب وہ نقل ہی ہے اور یہی قول علماء شافعیہ کا ہے، یہی وجہ ہے کہ علماء شافعیہ نے شریعت کی کوئی نص وارد نہ ہونے

---

[443]۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 1/71۔

[444]۔ فضل الرحمٰن عبد الغفور افغانی، الدکتور، حاشیة جامع الاسرار فی شرح المنار للنسفی، 1212؛ ملخص: التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، 112۔ 115۔

اعتبار نہیں ہے۔

امام غزالی نے المستصفیٰ من علم الاصول[445] میں پر عقل پر کلامی بحث کی ہے، اس کا استنباط احکام کے حوالے سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے، اسی طرح دیگر اصولیین شافعیہ نے بھی کلامی ابحاث کی ہیں۔ البتہ عقل کی بحث شافعیہ کی فروعات میں مختلف فروع کے ذیل میں ملتی ہے۔

فروعات میں روضۃ الطالبین میں ہے کہ فروخت کنندہ اور خریدار میں اہلیت کا ہونا ضروری ہے، اور ان میں بیع کے درست ہونے کے لیے مکلف ہونا شرط ہے۔ پس اسی لیے بچے اور پاگل کی عبارت سے بیع منعقد نہیں ہوگی، نہ تو ان دونوں کے لیے اور نہ ہی ان کے ذریعے کسی دوسرے کے لیے بیع جائز ہوگی، خواہ وہ بچہ ممیز ہو یا نہ ہو، وہ خواہ ولی کی اجازت سے معاملہ کر رہا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر معاملہ کر رہا ہو۔ اسی طرح المجموع میں ہے کہ مختار قول کے مطابق ہر عاقل بالغ کے ارتداد کا حکم کرنا درست ہے لیکن بچے اور پاگل کا ارتداد درست نہیں ہے، امام شافعی کے نزدیک بچے کا اسلام درست نہیں یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔

محقق فضل الرحمٰن عبد الغفور نے لکھا ہے کہ اکثر یہ وہم ہوتا ہے کہ شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کا کوئی ذکر نہیں، یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ شافعیہ نے خطاب کو سمجھنے کے لیے قدرت کی شرط کے تحت اہلیت کا قاعدہ مقرر کیا ہے جو کہ تکلیف کی شرط ہے، چونکہ کتب فروع میں ان کا ذکر کر دیا گیا ہے اسی پر اکتفا کرتے ہوئے شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت اور اس کے عوارض میں ان کا ذکر شامل نہیں کیا گیا۔

---

[445] ۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 1/71۔

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک خاطی کی طلاق درست نہیں، وہ اسے سونے والے پر قیاس کرتے ہیں، جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی رقمطراز ہیں:

الخاطی۔۔۔۔۔صح طلاقه عندنا وقال الشافعي لایصح لعدم الاختیار منه وصار کالنائم۔[446]

"غلطی کرنے والا۔۔۔۔۔ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک اس کی طلاق درست ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ چونکہ اس کا اختیار نہیں ہوتا اس لیے اس کی طلاق درست نہیں، اور یہ سونے والے کی طرح ہے۔"

گویا کہ امام شافعی کے نزدیک خاطی کی طلاق درست نہیں، وہ اسے سونے والے پر قیاس کرتے ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے خطاء کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں ساہی، نائم، مجنون اور سکران کو تکلیف سے خارج کیا ہے، جیسا کہ ابو اسحاق ابراہیم شیرازی اللمع میں ساہی کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

اعلم أن الساهی لایجوز أن یدخل فی الأمر والنهی لأن القصد إلی التقرب بالفعل والترك یتضمن العلم به حتی یصح القصد إلیه وهذا یستحیل فی حق الناسی۔۔۔۔۔وکذلك لا یجوز خطاب النائم ولا المجنون ولا السکران لأنه لو جاز خطابهم مع زوال العقل لجاز خطاب البهیمة والطفل فی المهد وهذا لایقوله أحد.[447]

"جان لو کہ جس کو سہو ہو جائے اس کو امر اور نہی میں داخل کرنا جائز نہیں، کیونکہ بالفعل کسی چیز کو کرنے یا ترک کرنے کا ارادہ کرنا اس کے علم کو متضمن ہے حتی کہ اس کا قصد بھی درست ہو، اور یہ معنی بھول جانے والے میں محال ہے۔۔۔۔۔اسی طرح سونے والا، پاگل اور نشہ میں مخمور شخص سے بھی خطاب جائز نہیں، کیونکہ اگر ان سے خطاب جائز قرار دیں باوجود اس کے کہ ان کی عقل

446۔۔اصول البزدوی، 357۔

447۔۔الشیرازی، ابراہیم بن علی، ابو اسحاق (476ھ)، اللمع فی اصول الفقه، محیی الدین دیب مستو، یوسف علی بدیوی، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، ط اولیٰ 1416ھ، 1995ء۔ 59۔

بھی قائل نہیں ہے۔"

اسی طرح امام غزالی نے ناسی اور غافل کو تکلیف سے خارج کیا ہے، جیسا کہ المستصفیٰ میں رقمطراز ہیں:

تکلیف الناسی والغافل عما یکلف محال، اذ من لایفھم کیف یقال لہ: افھم۔[448]

"بھول جانے والا اور غافل کو مکلف بنانا محال ہے، کیونکہ جو شخص بات سمجھ نہیں سکا، اس کو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ وہ سمجھ گیا۔"

گویا کہ شیرازی اور غزالی نے ساہی، ناسی اور غافل کا ذکر کیا ہے، اور ان کو تکلیف سے خارج کیا ہے، اور انہوں نے خاطی کا ذکر نہیں کیا، جبکہ البحر المحیط فی اصول الفقہ میں زرکشی سہو اور خطا میں ایک فرق یہ ذکر کرتے ہیں:

السھو: ما تنبہ صاحبہ بادنیٰ تنبیہ۔ والخطا مالاتنبہ صاحبہ، او یتنبہ بعد اتعاب۔[449]

"سہو: جس کو وہ شخص کسی کے معمولی سی تنبیہ کرنے سے باخبر ہو جائے۔ اور خطاء: جس کو کوئی خبر نہ ہو سکے یا وہ شخص تھک جانے کے بعد متنبہ ہو۔"

گویا کہ اس سے معلوم ہوا کہ جب ساہی تکلیف سے خارج ہے تو خاطی تو بدرجہ اولیٰ خارج ہو گا، کیونکہ اس میں عدم تنبیہ کا معنی ساہی کی نسبت زیادہ قوی درجہ کے ساتھ پایا جارہا ہے۔ اس لحاظ سے خاطی پر بھی مواخذہ نہ ہو گا، اور اس حالت میں ہونے والے اعمال پر مواخذہ بھی نہ ہو گا۔

شافعیہ کی کتب فروع سے خطاء کا اصول

شافعیہ کی فروعات میں ہے کہ اگر کسی شخص کو روزہ یاد تھا، اور اس حالت میں کلی وغیرہ کرتے ہوئے حلق میں پانی اتر گیا تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا وگرنہ نہیں، جیسا کہ امام نووی المجموع اور روضۃ میں خطاء کے حوالے سے فروع ذکر کرتے ہیں:

فحاصل الخلاف فی المضمضة والاستنشاق إذا وصل الماء منهما جوفه أو دماغه ثلاثة اقوال (اصحها) عند الاصحاب ان بالغ افطر والا فلا (والثانی) یفطر مطلقا (والثالث) لا یفطر مطلقا والخلاف فیمن ھو ذاکر للصوم عالم بالتحریم فان کان ناسیا أو جاھلا لم یبطل بلا خلاف کما سبق۔[450]

"کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے روزہ کے فساد میں اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ جب پانی ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں پیٹ تک یا دماغ تک پہنچ جائے تو اس میں تین قول ہیں: سب سے

---

[448] ۔ المستصفیٰ من علم الاصول، 1/281؛ تخریج الفروع علی الاصول، 95۔

[449] ۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ، 1/80۔

[450] ۔ المجموع شرح المهذب، 6/356۔

دوسرا قول: مطلق طور پر روزہ ٹوٹ گیا، اور تیسرا قول: مطلق طور پر روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ البتہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جبکہ اسے روزہ یاد ہو اور وہ روزہ توڑنے کی حرمت بھی جانتا ہے، لیکن اگر اس سے بھول کر ایسا ہو گیا یا ناواقفیت کی صورت میں ایسا ہو گیا تو بلا اختلاف روزہ باطل نہ ہو گا اس کی تفصیل ما قبل میں گزر چکی ہے۔"

اسی طرح روضۃ الطالبین میں مولف رقمطراز ہیں کہ:

فرع: إذا تمضمض فسبق الماء إلى جوفه أو استنشق فسبق إلى دماغه فالمذهب أنه إن بالغ فيهما أفطر وإلا فلا وقيل يفطر مطلقا وقيل عكسه هذا إذا كان ذاكرا للصوم فإن كان ناسيا لم يفطر بحال۔[451]

"فرع: جب کلی کی اور پانی پیٹ میں چلا گیا یا ناک میں پانی ڈالا اور وہ دماغ تک پہنچ گیا، تو شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کیا تھا تو روزہ ٹوٹ گیا، وگرنہ نہیں۔ اور بعض نے کہا مطلق طور پر روزہ ٹوٹ گیا، اور بعض نے یہ بھی کہا کہ نہیں ٹوٹا، یہ اس وقت ہے جب کہ اسے روزہ یاد ہو، لیکن اگر وہ بھول گیا، تو کسی حال میں بھی روزہ نہیں ٹوٹا۔"

گویا کہ ان فروعات کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس شخص کو روزہ یاد تھا، اور اس حالت میں کلی وغیرہ کرتے ہوئے حلق میں پانی اتر گیا تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا وگرنہ نہیں۔

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے امام شافعی کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ غلطی سے کام کرنے والے پر اس حکم کا نفاذ نہیں ہو گا اس کی طلاق بھی درست نہیں اس کو سونے والے کی حالت سے تشبیہ دی ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں خاطی کی وضاحت عام طور پر نہیں ملتی، بلکہ ساہی اور ناسی کے تحت اس کا حکم معلوم ہوتا ہے اور وہ عدم نفاذ کا حکم ہے جیسا کہ غزالی اور زرکشی کی عبارت سے بھی بظاہر معلوم ہوتا ہے، البتہ زنجانی نے تخریج الفروع علی الاصول میں شافعیہ کی طرف سے مطلق طور پر خاطی کی طلاق کے بارے عدم نفاذ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جبکہ شافعیہ کی کتب فروع سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا حکم نافذ ہو گا، جیسا کہ المجموع اور روضۃ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، المجموع میں ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے روزہ کے فساد میں اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ جب پانی ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں پیٹ تک یا دماغ تک پہنچ جائے تو اس میں مختلف اقوال ہیں: سب سے صحیح قول علماء شافعیہ کے

---

[451]۔ روضۃ الطالبین، 2/225۔

وہ روزہ توڑنے کی حرمت بھی جانتا ہے، لیکن اگر اس سے بھول کر ایسا ہو گیا یا ناواقفیت کی صورت میں ایسا ہو گیا تو بلا اختلاف روزہ باطل نہ ہو گا۔ اسی طرح کی فرع روضۃ الطالبین میں بھی ہے۔

یہ بات حنفیہ بھی کہتے ہیں کہ خطاء کی صورت میں عام طور پر روزہ یاد ہوتا ہے لیکن غلطی سے ایسا عمل ہو جاتا ہے کہ جس سے عمل فاسد ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے عملی طور پر شافعیہ کے ساتھ موافقت معلوم ہوتی ہے۔

حنفی کتب اصول سے شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک سکران کے تصرفات درست نہیں ہیں، اگرچہ ایک قول کے مطابق سکران کے تصرفات درست ہیں، جیسا کہ المذہب فی اصول المذہب علی المنتخب میں مولف سکران کے حوالے سے امام شافعی کا اصول ذکر کرتے ہیں:

السکر لا یوثر فی العقل بالاعدام (تلزمه احکام الشرع) کلها من صلاۃ وصوم وغیرهما (وتنفذ تصرفاته کلها) قولا وفعلا عند الحنفیة کالطلاق والعتاق والبیع والشراء وغیرذلك وهو احد قول الشافعی رضی الله عنه وفی قوله الآخر لایصح وهوقول مالك رضی الله عنه۔[452]

"نشہ عقل پر اعدام کی وجہ سے اثر انداز نہیں ہوتا، نماز اور روزہ وغیرہ کے شریعت کے تمام احکام لازم ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک طلاق، عتاق، اور خرید و فروخت وغیرہ کے اس شخص کے تمام تصرفات خواہ وہ قولی ہوں یا فعلی ہوں نافذ ہوتے ہیں، اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول بھی ہے، جبکہ امام شافعی کے دوسرے قول کے مطابق تصرفات درست نہیں ہیں، اور یہ امام مالک رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔"

گویا کہ امام شافعی کے نزدیک سکران کے تصرفات درست نہیں ہیں، اگرچہ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق درست ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول سے سکران کا اصول

شافعیہ کی کتب اصول میں سکران کے بارے مختلف اقوال ملتے ہیں، البتہ زرکشی اور اسنوی کے اس بارے تحقیق ذکر کرتے ہیں کہ سکران مکلف ہے، جیسا کہ البحر المحیط میں زرکشی سکران کے حوالے سے تحقیقی قول ذکر کرتے ہیں:

السکران عند الأصولیین لیس بمکلف منهم القاضی فی التقریب وإمام الحرمین فی التلخیص والغزالی والشیخ أبو إسحاق وابن برهان فی الوجیز وابن القشیری وقال الإمام فی الأسالیب السکران عندنا غیر مخاطب ۔۔۔۔۔ ونقله النووی فی الروضة عن أصحابنا الأصولیین قال ومرادهم أنه غیر مخاطب حالة السکر ومرادنا أنه مکلف بقضاء العبادات بأمر جدید۔ قلت: والصحیح أن السکران المتعدی بسکره مکلف مأثوم۔ هذا هو مذهب الشافعی نص علیه فی

---

[452] ۔ المذهب فی اصول المذهب علی المنتخب، 2/514۔

تسقط المعصية بشرب الخمر۔۔۔۔۔۔ قال الشيخ أبو حامد فی کتابه فی الأصول مذهب الشافعی أنه مکلف۔۔۔۔۔ ولهذا صحح الشافعی تصرفاته۔۔۔ ۔۔۔ قال عبدالله بن احمد بن حنبل:قال ابی:قال الشافعی وجدت السکران لیس بمرفوع عنه القلم وکان ابی یعجب هذا ویذهب الیه۔۔۔۔۔ وقال الابیاری:الظاهرعندناتکلیف السکران۔[453]

"سکران جن اصولیین کے نزدیک مکلف نہیں ان میں قاضی نے تقریب میں، امام الحرمین نے تلخیص میں، غزالی اور شیخ ابو اسحاق اور ابن برہان نے وجیز میں اور ابن القشیری ہیں۔ امام نے اسالیب میں کہا کہ سکران ہمارے نزدیک مخاطب نہیں ہے۔۔۔۔۔۔ نووی نے روضہ میں ہمارے علماء اصولیین سے نقل کیا ہے کہ علماء کی مراد کہ سکران نشے کی حالت میں مخاطب نہیں، اور ہماری مراد یہ ہے کہ وہ نئے حکم کے وجہ سے عبادات کی قضا کرنے کا مکلف ہے۔ میں نے کہا: صحیح قول یہ ہے کہ سکران جو اپنے نشہ کی وجہ سے متعدی ہے وہ مکلف ہے اور گناہ گار ہے۔ یہی امام شافعی کا مذہب ہے، اس پر کتاب الام میں نص بیان کی ہے، آپ نے کہا: جس شخص نے شراب یا نبیذ پی، اور اسے نشہ ہو گیا، پھر اس نے طلاق دے دی، تو وہ لازم ہو گی، اور تمام حدود اور فرائض لازم ہوں گے، شراب پینے کی وجہ سے معصیت ساقط نہیں ہو گی۔۔۔۔۔ شیخ ابو حامد نے اپنی اصول کی کتاب میں کہا کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔۔۔۔۔ اسی وجہ سے امام شافعی اس کے تصرفات درست قرار دیتے ہیں۔۔۔۔۔۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے کہا کہ میرے والد (امام احمد بن حنبل) نے کہا کہ امام شافعی نے کہا میں نے دیکھا کہ سکران مرفوع القلم نہیں ہے، اور میرے والد کو یہ بات بہت پسند آئی، اور آپ نے اس قول کو اختیار کیا۔۔۔ ۔۔ ابیاری نے کہا کہ ہمارے نزدیک ظاہر قول یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔"

زرکشی کا کہنا ہے جس کا حاصل یہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ سکران جو اپنے نشہ کی وجہ سے متعدی ہے وہ مکلف ہے اور گناہ گار ہے۔ یہی امام شافعی کا مذہب ہے، اس پر کتاب الام میں نص بیان کی ہے، آپ نے کہا: جس شخص نے شراب یا نبیذ پی، اور اسے نشہ ہو گیا، پھر اس نے طلاق دے دی، تو وہ لازم ہو گی، اور تمام حدود اور فرائض لازم ہوں گے، شراب پینے کی وجہ سے معصیت ساقط نہیں ہو گی، امام غزالی کے مطابق بھی امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔

[453]۔۔ البحر المحیط فی اصول الفقه، 1/354،353۔

هل يصح تعليق التكليف بايقاع الفعل ممن لا يفهم ويعبر عنه بالغافل كالسكران والمجنون والنائم وغيرهم۔ فيه خلاف مبنى على التكليف بالمحال۔۔۔۔۔ وإذا علمت ما ذكرناه علمت أن الصحيح عند الفقهاء خلاف ما صححه الأصوليون . وقد غلط النووى فى مواضع من الروضة وغيرها غلطا فاحشا فى هذه المسألة فإن الرافعى قد قال فى البيع والطلاق وغيرهما إنه يشترط فى نفوذها التكليف فاعترض النووى عليه فقال لا بد من استثناء السكران فإنه غير مكلف كما بينه أصحابنا فى الأصول ومع ذلك تصح تصرفاته على الصحيح والذى قاله ذهول عجيب وغفلة فاحشة فالفقهاء قد قالوا بتأثيمه وإيجاب الحدود والتعازير عليه ونفوذ تصرفاته كلها سواء كانت عليه أو له فأى معنى للتكاليف غير هذا وحاصله أنه غفل فاشتبهت عليه طريقة الفقهاء بطريقة الأصوليين[454]۔

" کیا جو بات سمجھ نہیں سکتے ان کے فعل کے واقع ہونے کو تکلیف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے؟ اس سے مراد غافل ہے جیسا کہ سکران، پاگل، اور سونے والا وغیرہ۔ اس میں اختلاف کی بنیاد محال کے ساتھ معلق کرنے پر ہے۔۔۔۔۔۔ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا جو ہم نے ذکر کیا تو یہ بھی تم کو معلوم ہو گیا کہ فقہاء کے نزدیک صحیح وہ اس کے خلاف ہے جس کی اصولیین نے تصحیح کی ہے۔ اور امام نووی سے روضۃ الطالبین وغیرہ میں اس مسئلہ میں بہت واضح تسامح ہوا ہے، پس امام رافعی نے بیع اور طلاق وغیرہ کے بارے کہا کہ اس کے نفاذ کے لیے تکلیف شرط ہے۔ اس پر امام نووی نے اعتراض کیا اور کہا کہ اس میں سکران کا استثناء کرنا ضروری ہے، کیونکہ وہ مکلف نہیں ہے، جیسا کہ ہمارے علماء نے کتب اصول میں اس کو بیان کیا ہے، باوجود اس کے کہ صحیح قول کے مطابق اس کے تصرفات بھی صحیح ہیں۔ یہ بات جو نووی نے کہی یہ عجیب ذہول اور واضح غفلت ہے، پس فقہاء نے اس کے گناہ گار ہونے، اس پر حدود و تعزیرات کے نفاذ اور اس کے تمام تصرفات خواہ اس کے خلاف ہوں یا اس کے حق میں ہوں کے نفاذ کے بارے قول کیا ہے، تو پھر اس کے علاوہ تکالیف کا کیا معنی ہے؟، اور اس کا حاصل یہ کہ ان سے تسامح ہوا ہے کہ ان پر فقہاء اور اصولیین کے طریقہ میں اشتباہ ہو گیا۔"

[454]۔۔ التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول، 112۔۔115۔

اس پر نقد کیا اور کہا درست اور تحقیقی بات یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔ ذیل میں نووی کی وہ عبارت منقول ہے جس میں نووی کا تحقیقی قول مذکور ہے کہ سکران مکلف ہے۔

جیسا کہ سکران کے مکلف ہونے کے بارے المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں:

فرع: وان شرب خمرا أو نبيذا فسكر فطلق في حال سكره فالمنصوص أن طلاقه يقع۔۔۔۔ لقوله تعالى: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى[455]۔ فخاطبهم في حال السكر فدل على أن السكران مكلف۔۔۔ قال في الفتح۔۔۔ ۔۔قال: وعن الشافعي قولان المصحح منهما وقوعه۔[456]

"فرع: اگر کسی نے شراب یا نبیذ پی، اور اسے نشہ ہو گیا، اس نشے کی حالت میں اس نے طلاق دی، تو اس پر نص بیان کی گئی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو گئی۔۔۔۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے کہ اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ پس اس میں نشہ کی حالت والے لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ سکران مکلف ہے۔۔۔۔ فتح میں کہا۔۔۔۔ کہا کہ امام شافعی سے اس بارے دو قول مروی ہیں ان میں سے وقوع طلاق کے قول کو زیادہ صحیح قول قرار دیا گیا ہے۔"

بعض شافعیہ نے جیسا کہ نووی نے سکران کو تکلیف سے خارج کیا ہے جیسا کہ اسنوی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور پھر اسنوی نے نووی کی اس نقل پر نقد کیا ہے، جبکہ المجموع میں نووی نے سکران کا مکلف ہونے کے حوالے سے بعض فروعات کا ذکر ملتا ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارات اس کی شاہد ہے۔

اسی طرح علامہ دمیری نے النجم الوھاج میں ذکر کیا ہے کہ شافعیہ کا مذہب سکران کے مکلف ہونے کا ہے جیسا کہ رقمطراز ہیں:

(تكليف) قد يفهم أنه لا تصح كتابة السكران العاصي بسكره؛ لأنه يرى أنه غير مكلف والمذهب: أنه مكلف وأنه تصح تصرفاته.[457]

---

[455]۔۔ النساء 43:4

[456]۔۔ المجموع شرح المهذب، 12/204۔205۔

[457]۔۔ الدميري، محمد بن موسى، كمال الدين، ابوالبقاء (808ھ م)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج، بيروت، ط اولى، 1425ھ، 2004ء۔ 10/534۔

درست نہیں، کیونکہ وہ غیر مکلف سمجھا جاتا ہے، جبکہ مذہب شافعیہ یہ ہے کہ وہ مکلف ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہیں۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق اس شخص کے تمام تصرفات خواہ وہ قولی ہوں یا فعلی ہوں نافذ ہوتے ہیں جبکہ امام شافعی کے دوسرے قول کے مطابق اس کے تصرفات درست نہیں ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول میں سے زرکشی کا کہنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ سکران جو اپنے نشہ کی وجہ سے متعدی ہے وہ مکلف ہے اور گناہ گار ہے۔یہی امام شافعی کا مذہب ہے،اس پر کتاب الام میں نص بیان کی ہے، آپ نے کہا: جس شخص نے شراب یا نبیذ پی،اور اسے نشہ ہو گیا، پھر اس نے طلاق دے دی، تو وہ لازم ہو گی،اور تمام حدود اور فرائض لازم ہوں گے، شراب پینے کی وجہ سے معصیت ساقط نہیں ہو گی۔۔۔۔ شیخ ابو حامد نے اپنی اصول کی کتاب میں کہا کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔۔۔۔اسی وجہ سے امام شافعی اس کے تصرفات درست قرار دیتے ہیں۔۔۔۔۔عبداللہ بن احمد بن حنبل نے کہا کہ میرے والد (امام احمد بن حنبل) نے کہا کہ امام شافعی نے کہا میں نے دیکھا کہ سکران مرفوع القلم نہیں ہے،اور میرے والد کو یہ بات بہت پسند آئی،اور آپ نے اس قول کو اختیار کیا۔۔۔ ۔۔ابیاری نے کہا کہ ہمارے نزدیک ظاہر قول یہ ہے کہ سکران مکلف ہے۔

بعض شافعیہ جیسا کہ نووی نے سکران کو تکلیف سے خارج کیا ہے،اور اسنوی نے نووی کی اس نقل پر نقد کیا ہے، جبکہ المجموع میں نووی نے سکران کا مکلف ہونے کے حوالے سے بعض فروعات کا ذکر کیا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب پی اور اسے نشہ ہو گیا،اس نشے کی حالت میں اس نے طلاق دی، تو اس پر نص بیان کی گئی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو گئی۔۔۔۔اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے کہ اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ پس اس میں نشہ کی حالت والے لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ سکران مکلف ہے۔ امام شافعی سے اس بارے دو قول مروی ہیں ان میں سے وقوع طلاق کے قول کو زیادہ صحیح قول قرار دیا گیا ہے۔اسی طرح النجم الوھاج میں دمیری کا قول ہے کہ مذہب شافعیہ یہ ہے کہ وہ شخص مکلف ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہیں۔

شافعیہ کا سکران کے بارے اصول میں زیادہ صحیح قول کے مطابق اس کے مکلف ہونے کا اصول ملتا ہے، جیسا کہ شافعیہ کی درج بالا کتب اصول و فروع سے اس کی تائید ہوتی ہے، گویا کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سکران مکلف ہے،اور اس کے تصرفات پر احکام شرعیہ کا نفاذ ہوتا ہے۔اگرچہ یہ اصول شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کی بحث میں نہیں بلکہ مکلف کے فہم خطاب کی بحث کے تحت ملتا ہے۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک سفر اسباب رخصت میں سے ہے، جیسا کہ جامع الاسرار میں مؤلف رقمطراز ہیں:

(السفر) ۔۔۔۔۔(فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصوم)حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء،لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا،وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة،فلايبطل العزيمة، كما في الصوم۔[458]

"سفر۔۔۔ یہ چار رکعت والی نماز کے قصر کرنے اور روزے کو موخر کرنے میں موثر ہوتا ہے، یہاں تک کہ مسافر کی ظہر اور فجر کی نماز برابر ہوتی ہے، کیونکہ دوسرا شفعہ اس مسافر سے بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سفر سبب رخصت ہے، یہ عزیمت کو باطل نہیں کرتا، جیسا کہ روزہ ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک سفر اسباب رخصت میں سے ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے سفر کا اصول

شافعیہ کے نزدیک سفر میں قصر کرنا مستحب ہے، جیسا کہ ارموی شافعی نہایۃ الوصول میں رقمطراز ہیں:

اعلم: أن الذي يجوز فعله مع قيام السبب المحرم، قد يكون واجبا كأكل الميتة عند(خوف) الهلاك من الجوع والإفطار من الصوم للمرض أو للسفر عنده وقد يكون مندوبا كالقصر في السفر على الرأي الأظهر.[459]

"جان لو کہ سب سے زیادہ ظاہر رائے کے مطابق وہ فعل جو حرام سبب قائم ہونے کے باوجود جائز ہے جیسا کہ بھوک سے ہلاکت کے خوف سے مردار کا کھانا کبھی واجب ہو جاتا ہے، اور مرض یا سفر کی وجہ سے روزہ افطار کرنا واجب ہے اور کبھی مستحب ہوتا ہے جیسا کہ سفر میں نماز قصر کرنا۔"

گویا کہ شافعیہ کے نزدیک سفر میں قصر کرنا مستحب ہے۔

اسی طرح زرکشی البحر المحیط میں رقمطراز ہیں:

أقسام الرخصة وقد قسمها الأصوليون إلى ثلاثة واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة كإساغة

---

[458] ۔ کشف الاسرارشرح المصنف علی المنار، 2/562؛اصول السرخسی، 1/122۔

[459] ۔ نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول ارموی، 692۔

داخلا في مسماها والمندوبة كالقصر في السفر إذا بلغ ثلاث مراحل والمباحة كالفطر في السفر وليس بتمثيل صحيح لأنه يستحب عند مشقة الصوم ويكره عند عدم المشقة فليس له إباحة۔[460]

"اصولیین نے رخصت کو تین اقسام واجب، مستحب اور مباح میں تقسیم کیا ہے، واجب: جیسا کہ حلق میں لقمہ اٹک گیا اس کو شراب کے ساتھ نگل لینا۔۔۔۔۔اور ظاہر یہ ہے کہ وجوب اور استحباب ایک دوسرے میں جمع ہوتے ہیں، اگرچہ نام میں داخل نہیں ہوتے، اور مستحب جیسا کہ سفر جبکہ تین مراحل (اڑتالیس میل) کی مسافت ہو تو قصر کرنا، اور مباح جیسا کہ سفر میں روزہ افطار کرلینا، اور یہ اس کی درست مثال نہیں کیونکہ سفر میں اگر مشقت ہو تو پھر روزہ افطار کرنا مستحب ہے اور اگر مشقت نہ ہو تو مکروہ ہے۔"

حاصل یہ کہ زرکشی کے مطابق اصولیین نے رخصت کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے، رخصت بعض اوقات واجب، کبھی مستحب اور کبھی مباح ہوتی ہے، اور سفر اسباب رخصت میں سے ہے لیکن ہر حال میں ایک جیسا حکم نہیں بلکہ حالات کے مطابق جیسا کہ سفر میں قصر مستحب، سفر میں روزہ مباح ہے لیکن درست قول یہ ہے کہ سفر میں اگر مشقت ہو تو پھر روزہ افطار کرنا مستحب ہے اور اگر مشقت نہ ہو تو مکروہ ہے۔

شافعیہ کی کتب فروع سے سفر کا اصول

مریض، تندرست، غلام، آزاد، مرد اور عورت سفر میں قصر کے حوالے سے برابر ہیں، بشرطیکہ سفر معصیت نہ ہو، جیسا کہ امام شافعی کتاب الام میں رقمطراز ہیں:

(قال الشافعي) وسواء في القصر المريض والصحيح والعبد والحر والأنثى والذكر إذا سافروا معا في غير معصية الله تعالى فأما من سافر باغيا على مسلم أو معاهد أو يقطع طريقا أو يفسد في الأرض ۔۔۔۔۔أو ما في مثل هذا المعنى أو غيره من المعصية فليس له أن يقصر فإن قصر أعاد كل صلاة صلاها لأن القصر رخصة وإنما جعلت الرخصة لمن لم يكن عاصيا۔[461]

" امام شافعی نے کہا قصر میں مریض، تندرست، غلام، آزاد، عورت اور مرد سب برابر ہیں جبکہ وہ غیر معصیت کے لیے سفر کریں، لیکن اگر کسی نے مسلمانوں پر، یا جن لوگوں سے معاہدہ ہوا ہے ان پر بغاوت کے لیے، یا ڈاکہ ڈالنے کے لیے یا زمین میں فساد ڈالنے کے لیے سفر کیا۔۔۔۔۔یا اس

---

[460] ۔۔البحر المحيط في اصول الفقه، 1/328۔

[461] ۔۔كتاب الام، 2/365؛ المجموع شرح المهذب، 4/224۔

قصر کرلی تو وہ تمام نمازیں جو معصیت کے راستے میں قصر کی ہیں ان کا اعادہ کرے، کیونکہ قصر رخصت ہے، اور رخصت اس کے لیے ہے جو عاصی نہیں ہے۔"

گویا کہ سفر میں رخصت اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ سفر طاعت کا ہو، معصیت کا نہ ہو، کیونکہ قصر رخصت ہے اور عاصی کے لیے رخصت نہیں ہے۔ اسی طرح امام نووی المجموع میں بھی رقمطراز ہیں:

من خرج بنية سفر مباح ثم نقله الى معصية ففيه وجهان مشهوران۔۔۔۔۔يترخص بالقصر وغيره لان السفر انعقد مباحا مرخصا فلا يتغير قال امام الحرمين وهذا ظاهر النص (وأصحهما) لا يترخص من حين نوى المعصية لان سفر المعصية ينافي الترخص۔ [462]

"جو شخص مباح سفر میں روانہ ہوا، پھر کسی معصیت کی طرف منتقل ہو گیا، تو اس میں دو صورتیں ہیں ۔۔۔۔ قصر وغیرہ کی رخصت دی جائے گی، کیونکہ سفر مباح منعقد ہوا تھا جس میں رخصت ہوتی ہے، پس وہ تبدیل نہ ہوگا امام الحرمین نے کہا کہ یہ ظاہر نص ہے۔ اور ان دونوں میں سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ جب سے اس نے معصیت کی نیت کی اس وقت سے اسے رخصت نہ دی جائے، کیونکہ معصیت کا سفر رخصت کے منافی ہے۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سفر سبب رخصت ہے، یہ عزیمت کو باطل نہیں کرتا، جیسا کہ روزہ ہے۔ شافعیہ کی کتب اصول میں سے نہایۃ الوصول میں ارموی کہتے ہیں کہ مرض یا سفر کی وجہ سے روزہ افطار کرنا واجب ہے اور کبھی مستحب ہوتا ہے جیسا کہ سفر میں نماز قصر کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح زرکشی کے نزدیک بھی سفر اسباب رخصت میں سے ہے اور رخصت کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: واجب، مستحب، اور مباح، اور سفر میں مستحب اور مباح امور دونوں جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ سفر میں قصر مستحب اور روزہ افطار کرنا مباح ہے۔

شافعیہ کی فروعات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں رخصت کے حصول کے لیے وہ سفر معصیت کا نہ ہو، وگرنہ وہ رخصت نہیں ملے گی، جیسا کہ کتاب الام اور المجموع میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ شافعیہ کی کتب اصول وفروع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسباب تخفیف میں سے سفر بطور رخصت ہے، اور اس کی وجہ سے نماز قصر مستحب ہے، واجب نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک قصر واجب ہے، اور روزہ افطار کرنا مباح ہے، البتہ حالات کے پیش نظر شافعیہ کے نزدیک بھی سفر میں افطار کبھی واجب ہو جاتا ہے اور کبھی مباح ہوتا ہے۔

---

[462]۔۔ المجموع شرح المهذب، 4/223۔

حنفی کتب اصول میں شافعیہ کا اصول

حنفی کتب اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک باطل اکراہ عذر ہے، جیسا کہ محمد بن محمد الکاکی جامع الاسرار میں اکراہ کے اصول کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

عند الشافعی رحمه الله الاکراه الباطل عذر فی الشریعة، مبطل للحکم عن المکره اصلا، فعلا کان اوقولا، لان الاکراه یبطل الاختیار عنده، وصحة القول والفعل بالقصد والاختیار۔[463]

"امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باطل اکراہ شریعت میں عذر ہے یعنی جس پر اکراہ کیا گیا اس سے احکام کو بالکل باطل کرتا ہے، خواہ وہ فعل ہو یا قول ہو، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اکراہ اختیار کو باطل کر دیتا ہے، اسی طرح قول، فعل اور قصد واختیار کی درستی کو بھی باطل کر دیتا ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک باطل اکراہ عذر ہے، اور یہ اختیار کو باطل کر دیتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول سے اکراہ کا اصول

مکرہ کے مکلف ہونے کے بارے امام زرکشی البحر المحیط میں اکراہ کے اصول کے بارے رقمطراز ہیں:

واعلم أن ظاهر نص الشافعي يدل على أنه غير مكلف فإنه احتج على إسقاط قوله بقوله تعالى: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ[464] ------ والصحيح عندنا أن المكره يصح تكليفه لفهم الخطاب۔[465]

"اور جان لو کہ امام شافعی کی نص سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مکرہ مکلف نہیں ہے، اس کی تکلیف کے اسقاط پر اس ارشاد باری تعالیٰ سے استدلال کیا "جس شخص پر اکراہ کیا گیا جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے"------اور ہمارے شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ خطاب کے فہم کے لیے مکرہ کی تکلیف صحیح ہے۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کی ظاہر نصوص سے مکرہ کا عدم مکلف ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ زرکشی کے مطابق شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مکرہ کی تکلیف صحیح ہے کیونکہ وہ خطاب کا فہم رکھتا ہے، اس لیے وہ مکلف ہے۔

---

[463]-- جامع الاسرار شرح المنار، 1414۔

[464]-- النحل 106:16۔

[465]-- البحر المحیط فی اصول الفقه، 1/358۔

وأما المکرہ ففعله داخل تحت التكليف لأنه يقدر على تركه بأن يستسلم بما خوف به۔۔۔۔۔۔ فالإکراہ لا ینافی العلم والقصد فلا ینافی دخول فعله تحت اقتدارہ واختیارہ فلم یسقط التکلیف.[466]

"جہاں تک مکرہ کا تعلق ہے اس کا فعل تکلیف کے تحت داخل ہے کیونکہ وہ اس فعل کو ترک کرنے پر قادر ہے وہ اس طرح کہ اسے جس سے خوفزدہ کیا جارہا ہے اس کو سپرد کردے۔۔۔۔۔ پس اکراہ علم اور قصد کے منافی نہیں ہے، پس اس کا فعل قدرت اور اختیار کے تحت داخل ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لیے تکلیف ساقط نہیں ہوگی۔"

گویا کہ سمعانی کے مطابق بھی مکرہ کا فعل تکلیف کے تحت داخل ہے اور اکراہ علم اور قصد کے منافی نہیں، اسی لیے اس کا فعل قدرت اور اختیار کے تحت داخل ہونے کے منافی نہیں ہے، تو اس کی تکلیف بھی ساقط نہیں ہوگی۔

شافعیہ کی کتب فروع سے اکراہ کا اصول

ماوردی کہتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک ہر مکرہ اور مغلوب العقل کی طلاق لاحق نہیں ہوتی، جیسا کہ الحاوی الکبیر میں مکرہ کے بارے رقمطراز ہیں:

مسألة: قال الشافعي: وكل مكرہ ومغلوب على عقله فلا يلحقه الطلاق. قال الماوردي: أما المغلوب على عقله بجنون أو مرض فلا يقع طلاقه ولا يصح عقدہ. وأما المكرہ على الطلاق إذا تلفظ به كرها غير مختار لم يقع طلاقه ولا عتقه ولم تصح عقودہ، وسواء كان ذلك مما لا يلحقه الفسخ كالطلاق أو العتق أو كان مما يلحقه الفسخ، كالنكاح والبيع، وبه قال مالك وأكثر الفقهاء. وقال أبوحنيفة: إن كان مما يلحقه الفسخ كالنكاح والبيع لم يصح من المكرہ، وإن كان مما لا يلحقه الفسخ كالطلاق والعتق صح من المكرہ كما يصح من المختار۔[467]

"مسئلہ: امام شافعی نے کہا: ہر مکرہ اور مغلوب العقل کی طلاق لاحق نہیں ہوتی۔ ماوردی نے کہا: جو شخص جنون یا مرض کی وجہ سے مغلوب العقل ہو گیا ہو، اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس کو عقد درست ہوگا۔ اور جو شخص طلاق پر مجبور کیا گیا جب اس نے بغیر کسی اختیار کے مجبوراً طلاق کا تلفظ کر لیا تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور نہ اس کا آزاد کرنا معتبر ہوگا، اور نہ ہی اس کے عقود درست ہوں گے، خواہ وہ معاملات ان معاملات میں سے ہوں کہ جن سے فسخ لاحق نہیں ہو سکتا

---

[466] ۔۔ قواطع الادلۃ فی اصول الفقہ، 1/215۔

[467] ۔۔ الحاوی الکبیر، 10/227۔

وغیرہ۔ اور یہی قول امام مالک اور اکثر فقہاء کا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر وہ معاملات ایسے ہوں جن سے فسخ لاحق ہو سکتا ہے جیسا کہ نکاح اور بیع تو یہ مکرہ کی طرف سے درست نہ ہوں گے، اور اگر وہ ایسے معاملات میں سے ہوں کہ جن کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا جیسا کہ طلاق اور عتاق تو مکرہ کی طرف سے یہ معاملات درست ہیں، جیسا کہ صاحب اختیار کی طرف سے یہ معاملات درست ہوتے ہیں۔"

اسی طرح امام نووی روضۃ میں اکراہ کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

الإکراہ: التصرفات القولية المحمول عليها بالإکراہ بغيرحق باطلة سواء الردة والبيع وسائر المعاملات والنكاح والطلاق والإعتاق وغيرها۔۔۔۔۔۔ ولو قصد المكرہ إيقاع الطلاق فوجهان: أحدهما لا يقع لأن اللفظ ساقط بالإکراہ والنية لا تعمل وحدها وأصحهما يقع لقصدہ بلفظه وعلى هذا فصريح لفظ الطلاق عند الإکراہ كناية إن نوى وقع وإلا فلا۔[468]

"اکراہ: تصرفات قولیہ جو بغیر حق کے اکراہ پر محمول ہوں خواہ وہ ارتداد ہو، بیع ہو، اور دیگر معاملات اور نکاح و طلاق اور عتاق وغیرہ سب برابر ہیں۔۔۔۔۔۔ اگر مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا ارادہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں: ان میں سے ایک یہ کہ طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اکراہ کی وجہ سے لفظ ساقط ہو گیا، اور تنہا نیت کوئی عمل نہیں کرے گی، جبکہ زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس لفظ سے طلاق کا ارادہ کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور اسی بنیاد پر اکراہ کے وقت صریح لفظ طلاق کنایہ ہے تو اگر اس شخص نے طلاق کی نیت کی تو واقع ہو گی وگرنہ نہیں۔"

حاصل بحث

حنفی کتب اصول میں ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باطل اکراہ شریعت میں عذر ہے یعنی جس پر اکراہ کیا گیا اس سے احکام کو بالکل باطل کر دیتا ہے، خواہ وہ فعل ہو یا قول ہو، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اکراہ اختیار کو باطل کر دیتا ہے، اسی طرح قول، فعل اور قصد و اختیار کی درستی کو بھی باطل کر دیتا ہے۔

شافعیہ کی کتب اصول میں سے زرکشی کے مطابق امام شافعی کی ظاہر نصوص سے مکرہ کا عدم مکلف ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ زرکشی کے مطابق شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مکرہ کی تکلیف صحیح ہے کیونکہ وہ خطاب کا فہم رکھتا ہے، اس لیے وہ مکلف

---

[468]۔۔ روضۃ الطالبين، 6/53۔۔۔55؛ المجموع شرح المهذب، 6/355۔

قدرت اور اختیار کے تحت داخل ہونے کے منافی نہیں ہے، تو اس کی تکلیف بھی ساقط نہیں ہو گی۔

شافعیہ کی فروعات میں سے الحاوی الکبیر اور روضہ الطالبین کے مطابق مکرہ کی طلاق درست نہیں، البتہ روضۃ الطالبین میں یہ تفصیل بھی ہے کہ زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس لفظ طلاق سے طلاق کا ارادہ کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور اسی بنیاد پر اکراہ کے وقت صریح لفظ طلاق چونکہ کنایہ ہے تو اگر اس شخص نے طلاق کی نیت کی تو واقع ہو گی وگرنہ نہیں۔ اسی طرح الحاوی الکبیر میں اکراہ کی وجہ سے روزہ افطار کر دینے سے روزہ افطار نہیں ہوتا جبکہ حنفیہ کے نزدیک افطار ہو جاتا ہے۔[469]

گویا کہ فروعات میں شافعیہ نے امام شافعی کے موقف کو اختیار کیا ہے، اور اس کے مطابق عام حالات میں طلاق کے عدم وقوع کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے شافعیہ کی فروعات سے ان کے اصول مستنبط کیے ہیں۔

---

[469] ۔ الحاوی الکبیر، 3/420۔

ماخذ کتب اصول حنفیہ وشافعیہ، و کتب فروع شافعیہ

حنفیہ کی کتب اصول فقہ

❁ابن نجیم،زین الدین بن ابراهیم،الحنفی(م970ھ)، فتح الغفاربشرح المنار،حاشیه:عبدالرحمن البحراوی الحنفی المصری

❁ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد، کمال الدین ،الحنفی(م861ھ)، التحریرفی اصول الفقه الجامع بین اصطلاحی الحنفیة والشافعیة

❁الاسعدی، محمد عبید اللہ، مفتی، اصول الفقہ

❁الاسمندی، محمد بن عبدالحمید، (م552ھ)، بذل النظرفی الاصول، تحقیق: محمد بن زکی عبدالبر

❁امیربادشاہ، محمد امین، الخراسانی، الحنفی(م972ھ)، تیسیرالتحریرعلی کتاب التحریر

❁البزدوی،علی بن محمد، فخرالاسلام(م482ھ)اصول بزدوی

❁التفتازانی، مسعود بن عمر، سعدالدین، الشافعی(م792ھ)،صدرالشریعة،عبیداللہ بن مسعود، الحنفی (747ھ) شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه،تحقیق:زکریاعمیرات

❁الجصاص، احمد بن علی، الرازی،(م370ھ)الفصول فی الاصول،تحقیق:الدکتورعجیل جاسم النشمی

❁الدبوسی، عبید اللہ بن عمر، ابوزید، الحنفی(م430ھ)تقویم الادلة فی اصول الفقه، تحقیق:الشیخ خلیل محی الدین المیس

❁الساعاتی،احمدبن علی،مظفرالدین،ابوالعباس(م694ھ)،نهایة الوصول الی علم الاصول(بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام)محقق: سعدبن عزیربن مهدی السلمی

❁السرخسی، احمدبن ابی سهل(م490ھ)، اصول السرخسی،تحقیق:ابوالوفا الافغانی

❁السهالوی،عبدالعلی،محمد بن نظام الدین(م1225ھ)،فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت،محب اللہ بن عبدالشکور،البهاری(م1119ھ)،تحقیق:عبداللہ محمودمحمدعمر

❁الشاشی،احمد بن محمد بن اسحاق، ابوعلی،الحنفی(م344ھ)،اصول الشاشی

❁عبدالعزیزبن احمد، علاؤ الدین،البخاری (م730ھ)، کشف الاسرارعن اصول فخرالاسلام البزدوی، تحقیق: عبداللہ محمود محمد

❁الفرفور،محمد صالح،ولی الدین،المذهب فی اصول المذهب علی المنتخب للاخسیکتی،محمد بن محمد ،حسام الدین(م644ھ)

❁الکوثری،زاھد،الامام(م1371ھ)، مقدمات الامام الکوثری

❁ گیلانی، مناظر احسن، سید، مولانا(م1956ء)، مقدمہ تدوین فقہ

❁ اللکھنوی، عبدالحئی ،علامہ(م1304ھ)،حاشیہ احسن الحواشی تحت اصول الشاشی

❁ ملاجیون، احمد بن ابی سعید، الحنفی(م1130ھ)، نور الانوار فی شرح المنار

❁ ملاجیون، احمد بن ابی سعید، الحنفی(م1130ھ)، نور الانوار فی شرح المنار ،تحقیق:حافظ ثنا اللہ الزاھدی

❁ ملاخسرو، محمد بن فرامرز، الحنفی،(م885ھ)مرقاۃ الوصول الی علم الاصول،تحقیق:الیاس قبلان

❁النسفی ،عبداللہ بن احمد، ابوالبرکات، حافظ الدین (م710ھ)، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار

❁النسفی، عبداللہ بن احمد،ابوالبرکات(م710ھ)کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار مع شرح نورالانوار علی المنار

❁النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیۃ اللغویۃ

کتب اصول فقہ (شافعیہ)

❁ابوزرعۃ، احمد بن عبدالرحیم، العراقی(م826ھ)، الغیث الھامع شرح جمع الجوامع،تحقیق: محمد تامرحجازی

❁ارموی، محمد بن عبدالرحیم،صفی الدین(م725ھ)،نھایۃ الوصول فی درایۃ الاصول،تحقیق:صالح بن سلیمان، سعد بن سالم

❁الاسنوی،عبدالرحیم بن حسن، جمال الدین، ابومحمد،(م772ھ)التمھید فی تخریج الفروع علی الاصول ،تحقیق: محمد حسن ھیتو

❁ آمدی،علی بن محمد(م631ھ)، الاحکام فی اصول الاحکام، تعلیق؛عبدالرزاق عفیفی

❁التفتازانی، مسعود بن عمر، سعدالدین، الشافعی(792ھ)، صدرالشریعۃ،عبیداللہ بن مسعود، الحنفی(747ھ) شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقہ ،تحقیق: زکریاعمیرات

❁الرازی، محمد بن عمر، فخرالدین(606ھ)، المحصول، التحقیق: الدکتور طہ جابرفیاض العلوانی

❁الجوینی، عبد الملک بن عبداللہ، ابوالمعالی، امام الحرمین(478ھ)، البرھان فی اصول الفقہ ،تحقیق: الدکتور عبدالعظیم الدیب

❁الزرکشی، محمد بن بھادر بن عبداللہ، بدرالدین(م794ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقہ،تحقیق: عبدالستار ابوغدۃ، محمد سلیمان اشقر

محمد ادیب صالح

❁السبکی، عبدالوھاب بن علی، تاج الدین(م 771ھ)، جمع الجوامع فی اصول الفقه، تعلیق: عبدالمنعم خلیل ابراھیم

❁السمعانی، منصور بن محمد، أبو المظفر، المروزی (489ھ)، قواطع الادلة فی الاصول، تحقیق: الدکتور عبداللہ بن حافظ بن احمد

❁السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن(م 911ھ)، الاشباہ والنظائر

❁الشافعی، محمد بن ادریس، الامام(204ھ) الرسالة، تحقیق: محمد احمد شاکر

❁الشیرازی، ابراھیم بن علی، ابو اسحاق، الفیروز آبادی(م476ھ)، التبصرة فی اصول الفقه، تحقیق: محمد حسن ھیتو

❁الشیرازی، ابراھیم بن علی، ابو اسحاق(476ھ)، اللمع فی اصول الفقه، محیی الدین دیب مستو، یوسف علی بدیوی

❁عبدالقاھر بن طاھر، ابومنصور، البغدادی(م429ھ)، اصول الدین

❁الغزالی، محمد بن محمد، ابوحامد(م505ھ)، المستصفیٰ من علم الاصول، تحقیق: حمزة بن زھیر الحافظ

❁الغزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، (م505ھ) المنخول

❁القرافی، احمد بن ادریس، شھاب الدین، ابوالعباس(684ھ)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض

❁ کیکلدی، خلیل بن الامیر، ابوسعید، صلاح الدین، العلائی، الشافعی(761ھ)، تحقیق المراد فی أن النھی یقتضی الفساد، تعلیق: الدکتور ابراھیم محمد سلقینی

❁ کیکلدی، خلیل بن الامیر، ابوسعید، صلاح الدین، العلائی، الشافعی(761ھ)، ،علائی، جامع التحصیل فی احکام المراسیل، تحقیق: حمدی عبدالمجید سلفی

❁المطیعی، محمد بخیت، الشیخ، سلم الوصول لشرح نھایة السول للاسنوی

کتب فروع فقہ (شافعیہ)

❁البکری، عثمان بن محمد شطا، ابوبکر، الدمیاطی الشافعی(م1300ھ)، حاشیہ إعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، تحقیق: محمد سالم ھاشم

❁تقی الدین، ابوبکر بن محمد، الحصینی، الحسنی، الدمشقی ،الشافعی(م829ھ)، کفایة الاخیار فی حل غایة الاختصار ،تحقیق: کامل محمد محمد عویضه

عبدالعظیم محمود الدیب

❁الدمیری، محمد بن موسی، کمال الدین، ابوالبقاء(808ھ م)، النجم الوھاج فی شرح المنھاج

❁الرملی، محمد بن ابی العباس احمد، شمس الدین، الشافعی الصغیر(م1004ھ)نھایۃ المحتاج الی شرح المنھاج

❁الرویانی،عبدالواحد بن اسماعیل،ابوالمحاسن(م502ھ)،بحرالمذھب فی الفقه المذھب الشافعی،تحقیق: طارق فتحی السید

❁الرویانی،عبدالواحد بن اسماعیل،ابوالمحاسن،(م502ھ)،بحرالمذھب فی فروع مذھب الامام الشافعی،تحقیق: احمدعزوعنایه دمشقی

❁زکریا،ابویحییٰ،الانصاری،الشافعی،اسنی المطالب فی شرح روض الطالب

❁الشافعی، محمد بن ادریس، الامام(م204ھ)، کتاب الام،تحقیق: رفعت فوزی عبدالمطلب

❁الشافعی، محمد بن ادریس(م204ھ)، مسندالامام محمد بن ادریس الشافعی

❁الشربینی، محمد بن الخطیب، شمس الدین(م977ھ)، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنھاج، تحقیق: محمد خلیل عیتانی

❁الشیرازی، ابراھیم بن علی، ابواسحاق(476ھ)، المھذب فی الفقه الامام الشافعی،تحقیق: الشیخ زکریاعمیرات

❁الشیرازی، ابراھیم بن علی، ابواسحاق(م476ھ)، المھذب فی الفقه الامام الشافعی،تحقیق: الدکتور محمد الزحیلی

❁الغزالی، محمد بن محمد(م505ھ)، الامام، الوسیط فی المذھب،تحقیق: احمد محمود ابراھیم

❁الغمراوی، محمد الزھری(م1337ھ)، السراج الوھاج شرح علی متن المنھاج

❁الماوردی،علی بن محمد ،ابوالحسن(م450ھ)،الحاوی الکبیرشرح مختصر المزنی،تحقیق:علی محمد معوض، عادل احمد عبدالموجود

❁الملیباری، زین الدین بن عبد العزیز(م987ھ)، فتح المعین بشرح قرة العین بمھمات الدین

❁النووی، محی الدین بن شرف، ابوزکریا(م676ھ)، المجموع شرح المھذب ،تحقیق: محمد نجیب المطیعی

❁النووی، یحیی بن شرف، ابوزکریا(م676ھ)، روضة الطالبین،تحقیق: عادل احمد عبدالموجود،علی محمد معوض

❁النووی، یحییٰ بن شرف، محی الدین، ابوزکریا(م676ھ)، تصحیح التنبیه ویلیه تذکرة النبیه فی تصحیح التنبیه للاسنوی، تحقیق: الدکتور محمدعقله ابراھیم

❁الھیثمی، احمد بن محمد، ابن حجر، الفتاوی الکبری الفقھیة

النوری

کتب اصول فقہ (دیگر مقالات)

۞الجیزانی، محمد بن حسین، معالم اصول الفقه عند اهل السنة و الجماعة۔

۞السلمی، عیاض بن نامی، اصول الفقه الذی لایسع الفقیه جهله۔

۞سهیر رشاد مهنا، الدکتورة، خبرالواحد فی السنة و اثره فی الفقه الاسلامی۔

۞عبدالوهاب، ابوسلیمان، المالکی، الدکتور، منهجیة الامام محمد بن ادریس الشافعی فی الفقه واصوله۔

۞عبدالوهاب، ابوسلیمان، المالکی، الدکتور، الفکر الاصولی دراسة تحلیلیة نقدیة۔

۞العونی، الشریف حاتم بن عارف، المنهج المقترح لفهم المصطلح دراسة تاریخیة تاصیلیة لمصطلح الحدیث۔

۞النملة، عبدالکریم، علی، الدکتور، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، عبدالکریم النملة۔

خلاصہ بحث

مقالہ کا خلاصہ بحث جن امور پر مشتمل ہے وہ نکات یہ ہیں:

1۔ شافعیہ کا منہج اصولِ استنباطِ احکام استقرائی ہے۔

2۔ شافعیہ کے استنباطِ احکام کے اصول فروعات سے ماخوذ ہیں۔

3۔ شافعیہ نے بعض فروعات میں حنفیہ سے موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

4۔ حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کے اصولِ استنباطِ احکام کے اخذ میں بظاہر استقراء تام معلوم نہیں ہوتا۔

ان امور کی تفصیل ذیل میں ذکر کی گئی ہے۔

شافعیہ کا منہج اصولِ استنباطِ احکام استقرائی ہے، اور اصول فروعات سے ماخوذ ہیں۔

شافعیہ کی کتب اصول اور فروع کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کا اصولِ استنباطِ احکام کا منہج استقرائی ہے، حنفیہ کی کتب اصول میں شافعیہ کے اصول فقہاء کے منہجِ اصولِ استنباطِ احکام کے مطابق ملتے ہیں، جبکہ شافعیہ کی کتبِ اصول فقہ متکلمین کے منہج پر ہیں، اسی لیے ان میں استنباط احکام کے منہج پر اصولوں کی بحث نہیں ملتی، جہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کے منہج اصول کا تعلق ہے، تو ان کی کتب اصول وفروع سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ کا منہج اصول استقرائی ہے، خاص طور پر الرسالہ کے منہج واسلوب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی بہت سے نصوص سے استقراء کر کے اصول منضبط کرتے ہیں، اور کتب فروع میں عملی طور پر آپ کا یہ منہج نظر آتا ہے۔ اسی طرح شافعیہ کی کتب فروع میں استنباط احکام کا منہج بھی استقرائی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ علماء شافعیہ میں سے نووی کی المجموع اور روضۃ الطالبین وغیرہ اس کی واضح مثالیں ہیں، موجودہ مقالہ میں سے اس کی چند امثلہ ذیل میں دی گئی ہیں۔

1۔ خاص کی دلالتِ قطعیہ الفاظِ خصوص پر عمل کا وجوب

آیت سرقہ میں "فَاقْطَعُوٓا" کا لفظ خاص ہے، اس میں "قطع ید" خاص ہے، اس میں امام شافعی نے کہا کہ یہ لفظ خاص ہے جو مخصوص معنی کے لیے ہوتا ہے۔

اسی طرح الرسالہ میں ہے: "الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا" میں اہل خاص ہے، اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ بستی کے تمام لوگوں سے کھانا نہیں مانگا گیا تھا۔ اس لئے اس کا وہی مطلب ہے جو اس سے پہلے والی آیت کا ہے جس میں شہر کے ظالم لوگوں کا ذکر ہے۔ شہر کے تمام لوگ ظالم نہ تھے کیونکہ ان میں تو وہ مظلوم لوگ خود بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ظالم لوگ ان میں سے چند ہی تھے۔

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: "قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ"۔ یہاں یہ واضح ہے کہ لفظ "ناس" یعنی لوگوں سے پوری نسل انسانیت مراد نہیں بلکہ ایک مخصوص گروہ مراد ہے جو مسلمانوں پر حملہ آور ہوا تھا یا جو انہیں اس حملے سے ڈرا رہا تھا۔

ہے، اس کے تحت مدخول بہا کی عدت کا ذکر کرتے ہیں، اور خاص کے لفظ پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

خاص کے بارے امام شیرازی کہتے ہیں کہ " خاص اپنے خصوص کے حکم کے ساتھ ایسے شامل ہوتا ہے کہ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا۔"

اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک لفظ پر عمل کرنا ضروری ہے اس سے اس کی قطعیت کی تائید بھی ہوتی ہے، حنفیہ نے شافعیہ کی کتب فروع سے یہ استقراء کے ذریعے معلوم کیا کہ ان کے نزدیک بھی خاص پر عمل قطعی ہے، پھر کتب اصول سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قطعیت بمعنی الاعم مراد ہے یعنی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال منقطع ہو جائے۔ بغیر دلیل کے پیدا ہونے والا احتمال اس کے منافی نہیں۔

2۔ عام کی دلالت قطعیہ الفاظ عموم پر عمل کا وجوب

حنفیہ نے شافعیہ کا عام کی دلالت کا اصول بھی ان کی فروع سے استقراء کے طریق پر معلوم کیا، جیسا کہ امام شافعی نے بھی فروعات سے اصول کا استنباط کیا ہے: "اللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" اور "وَمَا مِن دَآبَّةٍ" میں "کل" اور "ما" میں عموم ہے، اس پر عمل واجب ہے۔ اگرچہ عام طور پر شافعیہ کی طرف یہ نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت ظنی ہوتی ہے، شافعیہ کی بعض کتب میں بھی یہی ملتا ہے جبکہ امام زرکشی لکھتے ہیں: "استاذ ابو منصور نے امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے حوالے سے مطلق طور پر یہ نقل کیا ہے کہ عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے، اسی طرح امام غزالی نے المنخول میں امام شافعی کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے، امام الحرمین اور ابن القشیری نے کہا ہے کہ جو بات مذہب شافعی کے حوالے سے ہمارے نزدیک صحیح ہے وہ یہ کہ وہ صیغہ جو قرائن سے خالی ہو تو ہو استغراق پر نص ہے، اور اگر قرائن کے انتفاء کی قطعیت نہ ہو تو تردد باقی ہے۔۔۔۔۔۔۔۔ اس میں اس بات کی بھی تنبیہ ہے کہ عام ظنی الدلالۃ ہے اور خاص قطعی الدلالۃ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں لفظ کی دلالت قطعی ہے بلکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص اس کا احتمال نہیں رکھتا۔"

المجموع شرح المہذب میں عام پر عمل کے وجوب کے بارے لکھتے ہیں: "عام لفظ کہ جس سے اس کے مقتضاء کے علاوہ مراد نہ لیا گیا ہو، اس کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے، اور لفظ کے عموم پر عمل کرنا سبب کے خصوص کی نسبت اولیٰ ہے، کیونکہ حکم کی دلیل وہ لفظ ہے، پس اس کی اتباع کرنا اور اس لفظ کے خصوص اور عموم کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہے، اسی لیے اگر وہ لفظ سبب سے زیادہ خاص ہے تو اس کو اس کے خصوص پر ہی محصور کیا جائے گا، اور لفظ کی صفت کی اتباع کی جائے گی، سبب کی صفت کی اتباع نہیں کی جائے گی۔"

حاصل یہ کہ ابو زکریا نووی مجموع شرح المہذب میں عام کے مقتضیٰ پر عمل کے وجوب کے قائل ہیں، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ عام لفظ کہ جس سے اس کے مقتضاء کے علاوہ مراد نہ لیا گیا ہو، تو اس عموم کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے۔

شافعیہ نے وضو میں ترتیب کا اصول قرآن کی نص سے اخذ کیا ہے، جیسا کہ المہذب میں آیت وضو کے تحت ہے لکھتے ہیں: "وضو کی ترتیب کے وجوب کے بارے فصل: اور ترتیب سے وضو کرنا واجب ہے، پس چہرہ دھوئے، پھر ہاتھ دھوئے، پھر اپنے سر کا مسح کرے، پھر اپنے دونوں پیر دھوئے، ابو العباس بن القاص کے حوالے سے ایک دوسرا قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ترتیب بھول گیا تو وضو جائز ہے، جبکہ پہلا قول مشہور ہے، اور اس کی دلیل اللہ عزوجل کا ارشاد ہے کہ تم اپنے چہرے دھوو، اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک۔۔ الخ۔ پس مسح کو دو دھونے والی چیزوں کے درمیان داخل کیا، گویا کہ ایک جیسے عمل کو دوسرے ہم جنس عمل سے منقطع کیا، تو یہ اس پر دلالت ہے کہ یہاں ترتیب کے وجوب کا قصد کیا گیا ہے۔"

المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں کہ: "حاصل یہ ہے کہ وضو کے اعضاء تین قسم کے ہیں، ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب ہے اور وہ چار اعضاء واجبہ ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ترتیب واجب نہیں ہے وہ دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو صورتیں ہیں اس میں ترتیب مسنون ہے، اگرچہ زیادہ صحیح قول کے مطابق ترتیب شرط ہے۔"

واؤ کے بارے ہے کہ شافعیہ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لیے نہیں جیسا کہ زرکشی لکھتے ہیں: "ابن سمعانی نے قواطع الادلۃ میں کہا ہے کہ ہمارے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے، اور اس بات کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔۔۔۔ استاذ ابو منصور نے کہا اس بات کی امام شافعی سے نقل کے صحیح ہونے پر خدا کی پناہ ہے، بلکہ امام شافعی کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، جبکہ اس بات کو امام شافعی کی طرف وضو میں ترتیب کے واجب کرنے کی غرض سے منسوب کیا گیا ہے، حالانکہ انہوں نے وضو کی ترتیب اس واؤ کی دلیل سے ثابت نہیں کی، بلکہ دوسرے دلائل کی بنیاد پر کی ہے۔۔۔۔ میں (صاحب البحر المحیط) کہتا ہوں کہ امام شافعی کی نصوص سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان کے نزدیک واؤ لغوی طور پر ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، بلکہ شرعی استعمال میں فائدہ دیتا ہے، پس امام شافعی نے وضو میں ترتیب آیت مبارکہ کے ظاہر سے ثابت کی ہے، نہ کہ اس واؤ پر انحصار کیا ہے، بلکہ حضرت جابر کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے جب کہ آپ مسجد سے نکل رہے تھے اور صفا پہاڑ کی طرف یہ کہتے ہوئے بڑھ رہے تھے کہ ہم وہاں سے سعی شروع کریں گے جس لفظ سے اللہ نے قرآن میں ابتدا کی ہے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا سے سعی کا آغاز کیا۔"

حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، جبکہ اس بات کو امام شافعی کی طرف وضو میں ترتیب کے واجب کرنے کی غرض سے منسوب کیا گیا ہے، حالانکہ امام شافعی نے وضو کی ترتیب اس واؤ کی دلیل سے ثابت نہیں کی، بلکہ دوسرے دلائل کی بنیاد پر کی ہے۔

شافعیہ نے نصوص سے ہی مشترک میں عموم کا اصول استقراء کر کے معلوم کیا ہے، اسی لیے کہ شافعیہ عمومِ مشترک کے قائل ہیں، لیکن عملی طور پر فروعات میں دلائل اور قرائن کی بنیاد پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کتاب الام میں ارشاد باری تعالیٰ میں " ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ " سے استدلال کرتے ہیں، اس میں " قُرُوْءٍ " کا لفظ مشترک ہے، نہایۃ المطلب میں ہے: یہ امام شافعی کے مذہب کا بیان ہے۔۔۔ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی کے مذہب میں یہ ثابت ہوا کہ قرء سے مراد طہر ہے، یہی زیادہ صحیح قول ہے کہ جس پر ہم حیض اور طہر کے انتقال کو متفرع کر سکتے ہیں۔"

قرء کے دو معانی میں سے ایک معنی کو متعین کرنے کے لیے جو بحث کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب اس آیت سے متعلق شریعت کے مصادر میں غور کیا اور قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ: "پس تم ان عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو" سے استدلال کیا، اور عبد اللہ بن عمر کی حدیث میں اسی طرف حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "پس یہی وہ عدت ہے کہ جس کا اللہ نے حکم دیا کہ عورتوں کو اس میں طلاق دیا کرو"۔ پھر جب حیض والی عورتوں کی عدت شروع ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں طہر اور حیض دونوں زمانوں کو شمار کیا جاتا ہے، لیکن علماء کا اجماع ہے کہ اس عدت کا شمار ان دونوں یعنی حیض یا طہر میں سے کسی ایک سے ہو گا، اور یہی مقصود ہے اور دوسرا یعنی حیض یا طہر اس کے لیے ضروری ہے، پس عدت کا حکم الگ الگ نہیں ہوتا، پھر امام شافعی عدت کو اس وقت کے ساتھ شمار کیا کہ جس وقت میں نکاح کے ساتھ عورت استمتاع کے لیے تیار ہوتی ہے۔اس طرح ایک معنی "طہر" کو متعین کر لیا گیا۔

5۔ حرف "باء" کا اصول سر کے بعض حصہ کا مسح کرنا

امام شافعی نے نصوص سے ہی اس اصول کا بھی استقراء کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک حرف باء تبعیض کے لیے ہے، جیسا کہ اصول بزدوی میں حرف با کے بارے شافعیہ کا اصول اس طرح مذکور ہے: "امام شافعی نے کہا کہ حرف باء کچھ حصہ کے مراد لینے کے لیے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ میں اور تم اپنے سروں کا مسح کرو، یہ سر کے کچھ حصے کا مسح واجب کرتا ہے۔"

امام زرکشی لکھتے ہیں: ابو الحسن علی بن محمد ماوردی نے کہا جس کو ابو المظفر منصور بن محمد سمعانی نے بھی ماوردی کے حوالے سے نقل کیا کہ "ب" فعل کو مفعول کے ساتھ لاحق کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، جیسا کہ تم کہتے ہو "میں نے اپنا ہاتھ رومال کے ساتھ صاف کیا" اور "میں نے قلم کے ساتھ لکھا"، اور یہ کبھی تبعیض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جبکہ اس کا حذف کرنا ممکن ہو جیسا کہ "تم اپنے سروں کا مسح کرو" یعنی اپنے سروں کے بعض حصے کا مسح کرو، یہ بھی کہا کہ بعض علماء شافعیہ کے قول کی یہی حقیقت ہے، اکثر کے قول میں یہ مجاز ہے۔ بات ختم ہوئی۔ امام غزالی نے منخول میں کہا ہے بعض گمان کرنے والوں نے یہ گمان کر لیا ہے کہ "ب" تبعیض کے لیے ہے اور یہ ایسے مصدر میں تبعیض کے لیے ہوتا ہے جو اس کے بغیر مستقل ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "تم اپنے سروں کا مسح کرو" اس طرح حرف "باء" کو تبعیض کے لیے استعمال کیا گیا۔

امام شافعی نے فروع سے ہی اس اصول کا استقراء کیا ہے، جیسا کہ حنفی کتب اصول میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ ایک ہی واقعہ میں ہو یا دو واقعات میں ہو، مقید کو اصل بنایا جائے، اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ شافعیہ کی کتب اصول میں آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں شافعیہ کا راجح مذہب اس طرح بیان کیا جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا, ماوردی نے بھی یہی قول کیا ہے جیسا کہ ماوردی رقمطراز ہیں: "امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: اللہ عزوجل نے کفارہ قتل کے غلام میں مومن ہونے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ گواہی میں عادل کی شرط لگائی ہے، جبکہ بعض مقامات پر گواہ کو مطلق ذکر کیا ہے، پس ہم نے اس سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بات کو اس وجہ سے مطلق بیان کر دیا کہ اس کی (دوسرے مقام پر) شرط لگا دی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے اموال کو مشرکین پر نہیں بلکہ مسلمانوں پر ہی لوٹایا ہے، اور زکوٰۃ وصدقات وغیرہ مومنین ہی کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، پس اسی طرح جو غلام کفارہ کے لیے مقرر کئے ہیں وہ بھی مومن غلام کے سوا جائز نہیں ہیں۔ ماوردی نے کہا: یہ قول صحیح ہے، ظہار کے کفارہ میں مومن غلام کے سوا کسی غلام کا آزاد کرنا جائز نہیں، اسی طرح ہر کفارہ میں آزاد کرنے کی صورت میں بھی غلام کا مومن ہونا ہے، حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے نذر مطلق میں غلام آزاد کرنے کے بارے کہا کہ اس میں بھی مومن غلام کے سوا جائز نہیں، اور اسی طرح ان کے مذہب میں کفارات کا یہی حکم ہے۔ گویا کہ نصوص سے استقراء کر کے اصول متعین کئے گئے ہیں۔

7۔ سکران کا مکلف ہونا

سکران کے مکلف ہونے کو قرآن کی نص سے ثابت کیا ہے، جیسا کہ اس کے بارے المجموع شرح المہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں: "فرع: اگر کسی نے شراب یا نبیذ پی، اور اسے نشہ ہو گیا، اس نشے کی حالت میں اس نے طلاق دی، تو اس پر نص بیان کی گئی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو گئی۔۔۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے کہ اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ پس اس میں نشہ کی حالت والے لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ سکران مکلف ہے۔۔۔ فتح میں کہا۔۔۔۔ کہا کہ امام شافعی سے اس بارے دو قول مروی ہیں ان میں سے وقوع طلاق کے قول کو زیادہ صحیح قول قرار دیا گیا ہے۔"

8۔ امر میں تکرار کا اصول

الرسالہ میں امام شافعی نے امر میں تکرار کے بارے نص قرآنی سے استنباط فرمایا ہے: "اللہ تعالیٰ کا ارشاد " پس تم اپنے چہرے دھولو" وہ سب سے کم مقدار جس پر غسل کے لفظ کا اطلاق ہو وہ ایک مرتبہ ہے، اگرچہ زیادہ کا احتمال رکھتا ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وضو کرنے کو بھی سنت قرار دیا، پس یہ قرآن کے ظاہری حکم کے موافق ہو گیا، اور یہ وہ کم سے کم مقدار ہے جس پر غسل کے نام کا اطلاق ہو سکتا ہے اگرچہ یہ زیادہ کا بھی احتمال رکھتا ہے۔"

شافعیہ کے اصولوں میں بعض ایسے مقامات بھی ہیں کہ جہاں محض تعبیرات کا فرق ہے، یا لفظی نزاع ہے، حقیقی طور پر کوئی اختلاف نہیں ہے، جس کی چند مثالیں ذیل میں ہیں:

1۔ فرض اور واجب کا فرق

شافعیہ کی فروعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عملی طور پر واجب اور فرض ان کی فروعات میں ملتا ہے، البتہ فرق صرف تعبیر کا ہے، جیسا کہ امام نووی المجموع میں فرض کو ارکان سے اور واجب کو ابعاض کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، المجموع کی عبارت سے یہ تعبیری اختلاف بالکل واضح ہوتا ہے، جیسا کہ ذیل میں امام نووی رقمطراز ہیں: "ہمارے علماء شافعیہ نے کہا کہ نماز میں ارکان، ابعاض، ہیآت اور شرائط ہیں، پس ارکان وہ فرائض ہیں، جن کو مصنف (شیرازی صاحب المھذب) نے ذکر کیا اور ہم نے ان پر کلام بھی کیا، اور ابعاض چھ ہیں: ان میں سے پہلا: صبح کی نماز میں قنوت اور رمضان کے مہینہ کے دوسرے نصف کی نماز وتر میں قنوت پڑھنا، اور دوسرا: قنوت کے لیے قیام کرنا، تیسرا: پہلا تشہد، چوتھا: تشہد کے لیے بیٹھنا، پانچواں: پہلے تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا جبکہ ہم نے یہ سنت کہا ہے، اور چھٹا: دونوں تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے لیے بیٹھنا، جبکہ یہ ہم نے سنت بھی کہا ہے، جبکہ اس کا بیان اپنے مقام پر ہو چکا ہے۔ اور ہیآت وہ سنت ہیں جو ابعاض نہیں ہیں، پس وہ عمل جو نماز میں ارکان اور ابعاض کے علاوہ مشروع ہے وہ ہیآت میں ہے۔ پس شرائط پانچ ہیں: بے وضو کی صورت میں طہارت (وضو) کرنا، ناپاکی کی صورت میں نجاست دور کرنا، قبلہ کی طرف رخ کرنا، ستر کا ڈھانپنا، وقت کی یقینی یا ظنی طور پر مستند طریقہ سے معرفت حاصل کرنا۔۔۔۔۔۔ ۔ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا جس کسی نے رکن یا شرط کو ترک کر دیا تو اس کی نماز ہی درست نہیں ہوئی، سوائے مخصوص حالات میں عذر کی وجہ سے بعض شرائط کے ساتھ (نماز درست ہو گی) جیسا کہ ایسا شخص جس کے پاس سترہ مفقود ہو، اور اگر اس نے ان دونوں کے علاوہ کوئی عمل ترک کیا تو نماز درست ہو جائے گی لیکن نماز کی فضیلت جاتی رہے گی، خواہ اس نے وہ عمل جان بوجھ کر ترک کیا ہو یا بھول کر ترک کیا ہو، لیکن اگر وہ متروک عمل ابعاض سے تھا تو سجدہ سہو کیا تو نماز درست ہو گئی وگرنہ نہیں۔ اس موضوع پر یہ خلاصہ بحث ہے، جبکہ اپنے مقامات پر ان کی تفصیلی بحث موجود ہے، اور یہ سب اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ واجب کو ابعاض کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کے ترک کی وجہ سے سجدہ سہو لازم آتا ہے۔

2۔ مراسیل کی حجیت

امام شافعی کے نزدیک منقطع اور مرسل حدیث متحد المعنی ہے، اگرچہ بعد والے محدثین نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک مرسل روایات مطلق طور پر حجت نہیں بلکہ ان شرائط کے ساتھ حجت ہیں جن کا ذکر آپ نے

حجیت نہیں مانتے وہاں بعض ایسی وجوہات حائل ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے اس مرسل روایت پر اعتماد نہیں رہتا۔

زاہد الکوثری مقدمات میں کہتے ہیں جس کا حاصل ہے کہ امام شافعی نے جب مرسل کو رد کیا، اور متقدمین کی مخالفت کی ،اس طرح ان کے اقوال میں بھی اضطراب ہو گیا۔۔۔ اس وجہ سے امام بیہقی جیسے حضرات کو اس اضطراب سے نکلنے میں کافی مشقت ہوئی، اور مشکلات کا سامنا ہوا، اور مسند شافعی میں بھی اس عام معنی کے مطابق جو سلف میں معروف ہے بہت سے مراسیل موجود ہیں، موطا امام مالک میں تین سو مراسیل موجود ہیں، اور یہ مقدار موطا کی نصف مسانید سے زیادہ ہے۔

حنفیہ سے موافقت کی مساعی

شافعیہ بہت سے مسائل میں حنفیہ سے اختلاف سے بچتے ہوئے موافقت کی کوشش کرتے ہیں، جیسا کہ ذیل میں اس کی چند مثالیں دی گئی ہیں:

1۔ نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت

منہی عنہ کے قبح کی وجہ سے شافعیہ حرمت مصاہرت کا اطلاق صرف نکاح صحیح کے ذریعے تسلیم کرتے ہیں، زنا سے حرمت مصاہرت کو نہیں مانتے، جیسا کہ المجموع شرح المہذب میں علامہ نووی اس مسئلہ کی تفصیل کے بارے رقمطراز ہیں: "اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس شخص کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا حرام نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے تمہارے لیے ان محرمات کے علاوہ سے نکاح حلال ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کے بے شک نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے پوچھا گیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کر لیا تھا، پھر اس نے اس عورت سے یا اس کی بیٹی سے نکاح کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کام کسی حلال کو حرام نہیں کرتا بلکہ اس حلال کو نکاح حرام کرتا ہے، اور زنا کی وجہ سے اس مزنیہ کی ماں اور بیٹی حرام نہیں ہوتی، اور نہ ہی یہ مزنیہ اس زانی کے بیٹے اور نہ ہی اس کے باپ پر قرآن اور حدیث کی رو سے حرام ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس زانی سے اس عورت کے بیٹی ہوئی، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ اس بچی سے وہ شخص نکاح کرے، اگر اس نے نکاح کر لیا تو میں اس کو فسخ نہیں کرتا، علماء شافعیہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وہ بچی اسی سے ہو۔ پس اس بنیاد پر اگر یہ قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ بچی اسی سے ہے اس طرح کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اس کی خبر دے دی ہو تو وہ اس کے لیے بالکل حلال نہیں ہو گی۔ اور بعض علماء نے یہ کہا کہ اس سے نکاح مکروہ ہے، یہ قول اس لیے کیا تا کہ اختلاف سے بچا جا سکے، کیونکہ امام ابو حنیفہ اس سے نکاح کو حرام کہتے ہیں، پس اس بحث کی بنیاد پر اگر یہ ثابت ہو گیا کہ یہ بچی اسی شخص سے ہے تو وہ حرام نہیں ہو گی، اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ اس ولادت سے نسب کا ثبوت متعلق نہیں ہوتا، تو تحریم بھی نہ ہو گی، جیسا کہ کسی عورت کو زنا کے وقت سے چھ ماہ سے کم مدت میں ولادت ہوتی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔"

کے مسئلہ میں شافعیہ نے بعض مسائل میں حنفیہ سے موافقت کی بات کہی ہے۔

3۔ رخصت وعزیمت کا اصول سفر میں نمازِ قصر

رخصت وعزیمت کے باب کے تحت امام نووی المجموع میں نماز کے قصر واتمام کے مسئلہ کے تحت ذکر کرتے ہیں اوراس کے ضمن میں امام شافعی کا مذہب ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:" نماز میں قصر واتمام کے جواز کے بارے ہمارا(شافعیہ کا)مذہب یہ ہے کہ اگر سفر تین دن سے کم ہے تو پھر اتمام افضل ہے، تاکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین سے اختلاف سے نکلا جاسکے جیسا کہ گزرا ہے،اور اسی طرح اگر کسی کا اپنے اہل کے ساتھ بحری سفر دائمی رہتا ہے تو پھر اس کے لیے قصر جائز ہے، البتہ اتمام افضل ہے،اور اگر اس کا سفر کئی مراحل(یعنی مسافت سفر) کا ہے تو پھر بھی یہی حکم ہے یہ مسئلہ گزر چکا ہے،امام شافعی نے کتاب الام میں بیان کیا ہے کہ قصر کو ترک کرنا افضل ہے تاکہ علماء کے اختلاف سے نکلا جاسکے،کیونکہ اس شخص کا اس کے سوا کوئی وطن نہیں ہے اور ہمارے علماء شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے۔۔۔ ۔۔۔۔سفر میں روزہ رکھنے کے بارے جس کو روزہ سے ضرر نہ ہوتا ہو تو اس کے لیے افطار کی بجائے روزہ رکھنا افضل ہے یہ مذہب شافعیہ کا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔"

اسی طرح علامہ نووی روضۃ الطالبین میں بھی رقمطراز ہیں:"امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ قصر تین دن کی مسافت ہی میں ہو،تاکہ امام ابو حنیفہ سے اختلاف سے نکلا جاسکے،اس کے ضبط کرنے میں،اور بحری مسافت بھی بری مسافت کی مثل ہے،اگرچہ وہ ایک لحظہ میں طے کرلی جائے۔"

4۔ خاص کی دلالت مہر کی مقدار کا مسئلہ

حنفیہ کے نزدیک مہر کی مقدار "قدعلمنا ما فرضنا علیھم "آیت کے تحت کم از کم مہر کی مقدار دس درہم مقرر ہے،اس پر عمل کرنا واجب ہے،اور حنفی کتبِ اصول میں شافعیہ کا یہ اصول ذکر کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک مہر کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے،وہ خواہ کتنا ہی کم سے کم ہو سکتا ہے،یا کسی بھی چیز کو مہر مقرر کیا جاسکتا ہے،جبکہ شافعیہ کی کتب فروع کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بالکل ایسا تو نہیں ہے البتہ اس میں کچھ تفصیل بھی ہے جیسا کہ امام نووی روضۃ الطالبین میں لکھتے ہیں کہ:"ہمارے علماء(شافعیہ)نے کہا کہ نکاح میں مہر رکن نہیں ہے،جبکہ مبیع اور ثمن رکن ہیں،کیونکہ نکاح میں مقصود نفع اٹھانا اور اس کے توابع ہیں اور یہ زوجین(مرد وعورت)کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے،پس یہ مرد وعورت رکن ہوئے،اسی لیے نکاح مہر کے مقرر کیے بغیر بھی جائز ہے،لیکن مہر مقرر کرلینا مستحب ہے،اور یہ نزاع کو ختم کرنے والا ہے،پھر مہر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے،بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن،مبیع یا اجرت بن سکتی ہو اس کو مہر بنانا جائز ہے،پس اگر کوئی ایسی چیز مقرر کی اس قدر انتہائی قلت کی حد تک پہنچ گئی کہ جس سے مالداری حاصل نہ ہو تو اس مقدار کو مقرر کرنا فاسد ہے، اور البتہ یہ مستحب ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو،تاکہ امام ابو حنیفہ سے اختلاف سے بھی بچنا ممکن ہو سکے،اور بہت بھاری مقدار میں

ہے۔"

گویا کہ شافعیہ کی فروع سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ مہر کی مقدار مقرر نہیں لیکن مقرر کر لینا مستحب ہے مزید یہ کہ ایسی انتہائی کم قیمت شے کو مہر مقرر کرنا بھی درست نہیں کہ جس سے مالداری حاصل نہ ہو اس لیے شافعیہ کے نزدیک مہر دس درہم سے کم نہ ہونا مستحب بھی ہے اور اس طرح حنفیہ سے اختلاف سے بھی بچا جا سکتا اور مزید یہ کہ شافعیہ کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے مہر کی اتباع میں پانچ سو درہم سے زیادہ نہ کرنا بھی مستحب ہے، گویا کہ عملی طور پر شافعیہ مہر کی مقدار کے مقرر کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ ان کی کتب فروع سے واضح ہوتا ہے۔

غیر مظان میں مذکور ابحاث

شافعیہ کی کتب میں بعض اصولی مباحث ان ابواب کے تحت نہیں ملتی جن میں عام طور پر یہ گمان ہوتا ہے کہ ان ابحاث کو اس مقام پر ہونا چاہیے تھا، جیسا کہ بعض اہل علم نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے:

1۔ شافعیہ کی کتب اصول فقہ میں اہلیت کی بحث نہیں بلکہ کتب فروع فقہ میں ملتی ہے، جیسا کہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن عبد الغفور افغانی تحریر کرتے ہیں کہ: "شافعیہ نے اہلیت کے بیان کرنے میں اس طرح توسع سے کام نہیں لیا جس طرح حنفیہ نے توسع اختیار کی ہے، بلکہ تکلیف کی شرط کو بیان کرنے پر ہی اکتفا کیا ہے، اور وہ خطاب کو سمجھنے کی قدرت ہے۔ اس کا ثبوت عقل اور بلوغ کے ساتھ متحقق ہوتا ہے، اور یہ دونوں اہلیت کی بنیاد ہیں جن پر حنفیہ نے بحث کی ہے۔ اور اکثر یہ وہم ہوتا ہے کہ شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کا کوئی ذکر نہیں، یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ شافعیہ نے خطاب کو سمجھنے کے لیے قدرت کی شرط کے تحت اہلیت کا قاعدہ مقرر کیا ہے جو کہ تکلیف کی شرط ہے۔"

2۔ اسی طرح خاطی کے بارے میں شافعیہ کی کتب فروع میں حکم ملتا ہے، اور شافعیہ کی کتب اصول میں خاطی کی وضاحت عام طور پر نہیں ملتی، بلکہ ساہی اور ناسی کے تحت اس کا حکم معلوم ہوتا ہے اور وہ عدم نفاذ کا حکم ہے جیسا کہ غزالی اور زرکشی کی عبارت سے بھی بظاہر معلوم ہوتا ہے، البتہ زنجانی نے تخریج الفروع علی الاصول میں شافعیہ کی طرف سے مطلق طور پر خاطی کی طلاق کے عدم نفاذ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جبکہ شافعیہ کی کتب فروع سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا حکم نافذ ہو گا، جیسا کہ امام نووی نے المجموع اور روضۃ میں اس کی وضاحت کی ہے۔

3۔ اسی طرح سکران کے تصرفات کے نفاذ کے بارے شافعیہ کی فروعات سے استقراء کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام زرکشی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ سکران جو اپنے نشہ کی وجہ سے متعدی ہے وہ مکلف ہے اور گناہ گار ہے۔ یہی امام شافعی کا مذہب ہے، اس پر کتاب الام میں نص بیان کی ہے۔

اگرچہ امام نووی نے بعض فروعات میں سکران کو تکلیف سے خارج کیا ہے، جیسا کہ اسنوی نے امام نووی کی اس بات پر نقد کیا ہے، اور پھر امام نووی نے ہی المجموع میں بعض دیگر فروع میں سکران کے مکلف ہونے کی صراحت کی ہے جیسا کہ لکھتے

النجم الوھاج میں دمیری کا قول ہے کہ مذہب شافعیہ یہ ہے کہ وہ شخص مکلف ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہیں۔"اور یہ اصول شافعیہ کی کتب اصول میں اہلیت کی بحث میں نہیں بلکہ کتب فروع میں مکلف کے فہم خطاب کی بحث کے تحت عملی مسائل میں ملتا ہے۔

امام شافعی اور شافعیہ سے اختلاف کی طرف اشارہ

حنفی کتب اصول میں جب کسی اصول میں شافعیہ سے اختلاف کیا گیا ہوتا ہے وہاں عام طور پر امام شافعی رحمہ اللہ کا نام ذکر کیا جاتا ہے، شافعیہ کا لفظ عام طور پر ذکر نہیں کیا جاتا، اس کی وجہ بھی شاید یہ ہے کہ حنفی کتب اصول چونکہ فقہاء کا منہجِ اصول کے مطابق ہیں، جن کا مقصد خاص طور پر استنباط احکام ہوتا ہے، اور یہ منہج امام شافعی کی کتب اصول و فروع میں بالکل واضح نظر آتا ہے، جبکہ علماء شافعیہ کی کتب اصول میں یہ منہج نہیں ہوتا، اس لیے شافعیہ کے لفظ سے عام طور پر اختلاف ذکر نہیں کیا جاتا، اور حنفی کتب اصول میں جہاں کہیں شافعیہ کے لفظ سے اختلاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہوتا ہے وہاں عام طور پر شافعیہ کی کتب فروع کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

حنفیہ کی کتب اصول کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ اپنی کتب اصول میں جب ایک اصول بیان کرتے ہیں پھر اس کی وضاحت کے لیے کسی فرع کا حوالہ دیتے ہیں اور پھر اس میں شافعیہ سے اختلاف کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے شافعیہ کے اصولِ استنباطِ احکام ان کی فروعات سے استقراء کے طریق پر اخذ کئے ہیں، کیونکہ شافعیہ کی کتب اصول فقہ متکلمین کے منہج پر ہیں، جن کا استنباط احکام سے تعلق نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع احکام شرعیہ کو عقل و نقل کے موافق ثابت کرنا ہے۔یہی وجہ ہے کہ بعض وہ مباحث جن کا تعلق استنباطِ احکام سے ہے ان کا ذکر شافعیہ کی کتب اصول میں نہیں بلکہ کتب فروعِ فقہ میں ملتا ہے۔

سفارشات

1۔ اس بات کی سفارش کی جاتی ہے کہ جس طرح حنفیہ کی کتب اصول میں استنباط احکام کے اصول فقہاء کے منہج واسلوب پر ذکر کئے گئے ہیں، اسی طرح اگر شافعیہ کے اصول استنباط احکام کو بھی مرتب کر دیا جائے تو یہ بہت مفید ہو گا۔ لیکن اس میں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ شافعیہ کی فروعات کا حتی الوسع کلی استقراء کر کے پھر اصول استنباط احکام مرتب کیے جائیں۔ اس طرح دیگر مذاہب سے بہت حد تک اختلاف کی نوعیت بھی کم ہو جائے گی۔

2۔ شافعیہ نے فروعات میں بہت سے مسائل میں اختلاف سے بچنے کے لیے حنفیہ کے مسئلہ کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب دی ہے، اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے، شافعیہ کی ہر کتاب کو مد نظر رکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ وہ کون سے مقامات ہیں، اور ان میں کون سے اصولِ استنباط احکام کار فرما ہیں، ان کا جائزہ لیا جائے، اس سے اختلاف میں مزید کمی واقع ہوتی ہے۔

3۔ ائمہ اربعہ کے اصول استنباط احکام کا ان کی کتب اصول وفروع کی روشنی میں تحقیقی مطالعہ کیا جائے، ان میں باہمی فروق کون سے ہیں؟ اور ان میں عملی طور پر کس حد تک مطابقت دی جاسکتی ہے۔

فرہنگِ اصطلاحات

اصطلاحات	معانی
اباحت	کسی بات کا جائز ہونا۔
ابعاض	یہ شافعیہ کے نزدیک واجب کے حکم میں ہے۔
اتصال	جڑا ہوا ہونا، ملا ہوا ہونا۔
اتلاف	کسی چیز کو تلف یعنی ختم کر دینا۔
اثمان	قیمت والی اشیاء۔
اجماع سکوتی	کسی زمانہ میں بعض مجتہدین نے کوئی کام کیا، دیگر اہل اجماع نے اس حکم سے واقفیت کے باوجود اس پر سکوت اختیار کیا، اور غور و فکر کا وقت بھی گزر گیا کسی نے تردید نہ کی، اسے رخصت بھی کہتے ہیں۔
اجماع	کسی زمانہ میں امت محمدیہ کے مجتہدین کا کسی مسئلہ پر اتفاق کر لینا۔
اخبار احاد	حدیث متواتر اور مشہور کے علاوہ حدیث خبر واحد ہوتی ہے، اس کی بہت سے اقسام ہیں۔
اختلاف لفظی	دو مختلف اصطلاحات میں محض الفاظ کی تعبیرات میں فرق ہونا اور نتیجہ میں اتفاق ہونا۔
ارتداد	اسلام لانے کے بعد کسی غیر اسلامی مذہب کو اختیار کر لینا۔
ارکان	فرض کو کہتے ہیں۔
استحسان	کسی زیادہ قوی دلیل شرعی کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ دینا۔
استخفاف	کسی چیز کی تحقیر کرنا۔ اس کو ہلکا سمجھنا۔
استدلال	عقلی قوانین کی جہت سے کسی حکم شرعی پر دلیل قائم کرنا۔
استطاعت	کسی کام کے لیے اسباب اور اعضاء کی سلامتی کا میسر ہونا۔
استغراق	کسی شے کو مکمل طور پر گھیر لینا۔
استقراء	مختلف نصوص کا احاطہ کر کے ان سے کوئی اصول نکالنا۔
استقرارِ اجماع	کسی مسئلہ میں ہونے والے اجماع کا برقرار ہونا۔
استقصاء	کسی چیز کا احاطہ کرنا۔
استہلاک	کسی شے کو ہلاک کرنے کا مطالبہ کرنا۔
استمتاع	باندی وغیرہ سے جماع کا فائدہ اٹھانا۔

استیعاب	کسی شے کو گھیر لینا۔
اشاعرہ	ابوالحسن اشعری کے پیروکار۔
اصلَین	دو نصوص۔
اطراد	کسی حکم کا وصف کے ساتھ ہونا، خواہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یا نہ ہو۔ اطراد علت نہیں بن سکتا اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔
اعیان	کوئی بھی شے، یا سونا اور چاندی مراد ہو۔
افعال شرعیہ	وہ افعال جن کا حکم شریعت بیان کرتی ہے۔
افعال حسیہ	وہ افعال جن کے بارے عام طور پر انسانی طبیعت ان کے اچھا یا برا ہونے کو محسوس کر لیتی ہے۔
اِکمال	کسی کام کو کمال تک پہنچانا۔
اقتضاء النص	نص میں ایسی زیادتی کرنا کہ اس کے بغیر کلام درست نہ ہو سکے۔
اکراہ	کسی کو زبردستی کسی حکم پر عمل کرنے پر مجبور کرنا۔
الصاق	ملا ہوا ہونا۔
امر مطلق	محض حکم دینا۔
امر بعد الحظر	ممانعت کے بعد کسی کام کا حکم کرنا۔
امکان طہارت	اس وقت میں طہارت کا ممکن ہونا۔
انتفاء	نہ ہونا۔
انتقاض	کسی حکم کا ٹوٹ جانا۔
انعقادِ اجماع	اجماع کا منعقد ہونا۔
انفصال	جدا ہونا۔
انقطاع نفقہ	ضرورت کے خرچ کا حقدار نہ ہونا۔
انقراضِ عصر	کسی زمانے کے لوگوں کا ختم ہو جانا ہے یعنی اس میں ان تمام لوگوں کی موت مراد ہے جو کسی مخصوص دور میں اہل اجتہاد تھے اور کسی واقعہ کے پیش آنے کے وقت اس کے بارے ایک حکم پر متفق ہو گئے تھے۔
اَولیٰ	کسی دوسرے کی نسبت بہتر ہونا۔
اُولیٰ	پہلا۔

باندی	جہاد میں کفار کی وہ عورتیں جن کو مسلمان قید کر کے لے آتے ہیں، اور پھر وہ اس کے مالک ہوتے ہیں۔
بنفسہ	بذاتِ خود۔
بیان تبدیل	یہ صاحب شریعت کی طرف سے ہوتا ہے بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے، اسی لیے تمام کا تمام سے استثناء باطل ہے، کیونکہ یہ نسخ ہے، اسی طرح اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں، اسے نسخ بھی کہتے ہیں۔
بیان تغییر	متکلم اپنے سابق کلام میں اپنے بیان کے ساتھ تبدیلی کر دے، بیان تغییر کہلاتا ہے۔ اس کی مثال تعلیق اور استثناء ہے۔
بیان تفسیر	جس لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم نے اپنے بیان سے اس کی مراد واضح کر دی ہو، جیسا کہ کسی نے کہا کہ فلاں کی میرے پاس چیز ہے۔ اب وہ کیا چیز ہے تو اس کی تفسیر کی ضرورت ہے، اب کوئی لفظ جیسا کہ کپڑا یا قلم وغیرہ کا اضافہ متکلم کی جانب سے کر دیا جائے۔
بیان تقریر	جب لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس میں دوسرے معنی (بصورت مجاز یا تخصیص) کا احتمال بھی ہو، ظاہری کلام کو متکلم کے ایسے الفاظ سے متعین اور پختہ کر دینا کہ جس میں مجاز اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، جیسا کہ کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپے بطور امانت کے ہیں، تو اس میں متکلم کی جانب سے امانت کی تقریر سے ایک معنی مقرر ہو گیا، اگرچہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال تھا کہ وہ ایک ہزار کس چیز کے ہیں، لیکن امانت نے دیگر احتمالات رفع کر کے ایک معنی مقرر کر دیا۔
بیان حال	صاحب شریعت نے جب کسی کام کو دیکھا اور اس سے منع نہ کیا تو یہ سکوت بیان کے قائم مقام ہے۔ جیسا کہ باکرہ کو جب یہ علم ہو کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کرا دیا ہے اور وہ اس پر خاموش رہی تو یہ اس کنواری لڑکی کی رضامندی کا بیان ہے۔ جو کہ بیان حال کہلاتا ہے۔
بیان عطف	کثرت کلام سے بچنے کے خیال سے اختیار کیے گئے اختصار میں چھوڑے ہوئے حصے کو مذکور قرار دینا، بیان عطف کہلاتا ہے، جیسا کہ کسی مجمل جملہ پر مثال کے طور پر کسی کیلی یا وزنی چیز کا عطف کرنا۔ لفلان علی مائۃ و درھم۔ اس میں درھم بیان عطف ہے۔
بیان جواز	کسی حکم کے جائز ہونے کو بیان کرنا۔

کو مخصوص مدت تک ادھار کے ساتھ فروخت کی، پھر وہ اسی مقروض سے اس شے کے ثمن وصول کرنے سے پہلے ہی وہ شے اسی مقروض سے اس قیمت سے کم میں خرید لی جس میں اس قرض خواہ نے اس مقروض کو فروخت کی تھی۔

تاخیر	دیر کرنا۔
تارک	چھوڑنا۔
تبعیض	کسی شے کا کچھ حصہ۔
تثلیث	تین مرتبہ کرنا۔
تحریم	حرام کرنا۔
تخصیص	کسی شے میں سے اس کے بعض افراد کو خاص کرلینا۔
تخصیص العلل	علت کی تخصیص کرنا۔
تخفیف	کمی کرنا۔
تخلف	کسی شے کا کسی دوسری شے کے بغیر ہونا۔
ترجیح	کسی ایک حکم یا دلیل کو دوسرے حکم یا دلیل پر کسی خاص وجہ سے فوقیت دینا۔
ترجیح بلامرجح	کسی ایک حکم یا دلیل کو دوسرے حکم یا دلیل پر کسی خاص وجہ کے بغیر فوقیت دینا۔
تردد	شک ہونا۔
تسمیہ	نام لینا، یا بسم اللہ پڑھنا۔
تصرفات	استعمال میں لانا۔
تضاد	مخالف ہونا۔
تطبیق	دو احکام کو آپس میں ایسے ملانا کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو سکے۔
تعارض	دو دلائل کا آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ہونا۔
تعجیل	جلدی کرنا۔
تعدیل	آرام واطمینان سے عمل انجام دینا۔
تعلیق بالشرط	کسی شے کو شرط کے ساتھ معلق کرنا۔
تعلیل الاصول	اصول کا معلول ہونا یعنی اصول کی کوئی علت ہونا۔
تعلیل بالنفی	علت کا نہ پایا جانا، یعنی کسی حکم کی علت کا منتفی ہونا۔

تکرار	بار بار ہونا۔
تقابل	باہمی دو چیزوں کا آپس میں موازنہ۔
تقدیم	دو چیزوں میں سے کسی ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا۔
تمر	خشک کھجور۔
توقف	ٹھہر جانا۔
تیندوا	مگرمچھ۔
ثمن	کسی شے کا وہ بھاؤ جو باہمی بات چیت سے طے کر لیا جائے۔ یا وہ شے جس کے بدلے میں کوئی دوسری چیز خریدی جائے۔
ثیبہ	وہ عورت جس کا پردہ بکارت زائل ہو چکا ہو۔
جلاوطنی	کسی شخص کو قانونی طور پر اس کے ملک سے نکال دینا۔
جہات	مختلف پہلو۔
حانث	قسم توڑنے والا۔
حجیت	کسی دلیل کا اتنا مضبوط ہونا کہ اس سے حکم لگایا جاسکے۔
حجج فاسدہ	وہ مخصوص دلائل جن کی بنیاد پر کسی امام کے نزدیک کسی شے پر حکم نہیں لگا سکتے۔
حسنِ ظن	کسی کے فعل میں مناسب تاویل کر کے اس کو قواعد شرعیہ کے مطابق بنا دینا ہے، یہ نہیں کہ شریعت میں تبدیلی کر کے اس کو اس شخص کے فعل کے مطابق بنا دے۔
حصر	کسی شے کی تمام اقسام کا کسی خاص صورت میں جمع ہونا۔
حظر	روکنا۔
حکم کا رفع	کسی شے کے حکم کا ختم ہو جانا۔
حقیقت	کسی شے کو اسی معنی میں استعمال کرنا جس کے لیے اس کو بنایا گیا ہے۔
خاص	کسی لفظ کو اس کے متعین کردہ مخصوص معنی میں ہی استعمال کرنا۔
خبر عامہ	وہ احکامات لیتے ہیں جن کی شہرت عام ہے، اور وہ ایک نسل سے دوسری نسل تک مسلسل نقل ہوتے چلے آرہے ہیں، جس میں کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں، یہ متواتر کے حکم میں ہے۔

آتی ہے، یہ خبر واحد کے حکم میں ہے۔

خطاء	کسی مخصوص حالت میں اس کے یاد ہوتے ہوئے غلطی سے اس حالت کے خلاف کوئی کام ہو جانا۔
دلالت مطابقی	وہ لفظی دلالت ہے کہ جس میں کسی لفظ سے اس کے وہ مکمل معنی مراد لیے جائیں جس کے لیے اس کو بنایا گیا ہے۔
دلالت تضمنی	وہ لفظی دلالت ہے کہ جس میں کسی لفظ کے مکمل معنی کا کوئی جزء مراد لیا گیا ہو۔
دلالۃ الاقتضاء	نص میں ایسی زیادتی پر دلالت کرنا کہ اس کے بغیر کلام درست نہ ہو سکے گویا کہ کلام اس کا تقاضا کر رہا ہے۔
دلیل مستقل	وہ دلیل جو کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، اسی لیے دلیل منفصل جیسا کہ استثناء، شرط اور صفت ہے، اس سے حنفیہ کے نزدیک تخصیص جائز نہیں ہو گی کیونکہ یہ دلائل غیر مستقل ہیں، اس کا ثمرہ یہ ہو گا کہ عام تخصیص کے بعد بھی ظنی الدلالت نہیں ہو گا بلکہ قطعی ہی رہے گا، اور تخصیص کے لیے قطعی کا محتاج ہو گا اس صورت میں ظنی ہو گا۔
دلیل مقارن	ان کا زمانہ ایک ہو، مقدم و موخر نہ ہو لیکن اگر ان میں سے کسی میں تقدیم و تاخیر ہوئی تو موخر متقدم کے لیے ناسخ ہو گا، پس اگر متاخر عام ہو گا تو خاص کو منسوخ کر دے گا، اور اگر متاخر خاص ہے تو وہ عام کے مختلف فیہ افراد کے لیے ناسخ ہو گا، اس صورت میں تخصیص کے بعد عام کی اپنے باقی افراد پر دلالت ظنی ہو گی۔
دلیل لفظی	دلیل الفاظ میں ہو، اگر دلیل حسی یا عقلی ہو گی تو اس سے عام میں تخصیص نہیں ہو سکتی، اس کا ثمرہ یہ ہو گا کہ عام دلیل عقلی یا حسی سے تخصیص کے بعد اپنے افراد میں قطعی ہی رہتا ہے۔
دورانِ مطلق	کسی خاص وصف کے پائے جانے کے وقت اس کا حکم بھی پایا جائے اگر وہ وصف نہ ہو تو اس کا حکم بھی نہ ہو۔
دورانِ وجودی	وصف کے پائے جانے کے وقت اس کا حکم بھی پایا جائے البتہ وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم معدوم نہ ہو۔
دورانِ عدمی	وصف کے نہ پائے جانے کے وقت اس کا حکم بھی نہ پایا جائے البتہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم نہ پایا جائے۔
رخصت	وہ حکم جو کسی عذر پیش آجانے کی وجہ سے دیا جائے۔
رضاعت	شیر خوار بچے کو دودھ پلانا۔

ساکت	خاموش۔
ساقط	کوئی حکم نہ لگانا۔
سقوطِ مہَر	عورت کا حق مہر کا مستحق نہ ہونا۔
سبب	جس چیز کو شارع نے کسی دوسری چیز کے وجود کے لیے علامت کا درجہ دیا ہو، اور ان دونوں کا وجود وعدم ایک دوسرے سے مربوط ہو۔
سُترہ	ایسی آڑ جو نمازی کے سامنے رکھ دی جائے تو دوسرے لوگ اس کے آگے سے گزر سکتے ہیں۔
سجدہ سہو	نماز میں کسی واجب کے چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز کے آخر میں دو سجدے کرتے ہیں۔
سکران	نشہ کی حالت میں ہونا۔
سلب	کسی ایک شے سے دوسری شے کی نفی ہونا۔
سلبِ عموم	کسی لفظ میں عموم کی نفی کرنا۔
سنت	آپ ﷺ کا وہ طریقہ جس پر آپ ﷺ نے دوام اختیار کیا ہو۔
سنگسار	جس شخص پر حد جاری ہو، اس کو میدان میں کھڑا کر کے ارد گرد سے پتھر مارنا۔
سیاق وسباق	سیاق سے مراد کسی مقام پر مذکور عبارت سے آگے کیا مضمون ہے، اور سباق سے مراد اس مقام سے پہلے کیا مضمون گزرا ہے۔
شرائع	مختلف شریعتیں۔
شرط	وہ عمل جس کے پائے جانے پر دوسرے عمل کا درست ہونا اور پایا جانا موقوف ہو، اگر وہ شرط نہیں پائی جائے گی تو وہ دوسرا عمل بھی وجود میں نہیں آئے گا۔ سبب اور شرط میں فرق یہ ہے کہ سبب کے وجود سے مسبب لازم ہو جاتا ہے جیسا کہ وقت اور نماز جبکہ شرط کے وجود سے مشروط کا لازم ہونا ضروری نہیں جیسا کہ وضو اور نماز۔
شفعہ	اپنے آپ کو کسی شے کا مالک بننے کا حقدار ثابت کرنا۔
صاع	ساڑھے تین کلو کی مقدار کا پیمانہ۔
صحابی	جس نے ایمان کی حالت میں نبی کریم ﷺ کو دیکھا ہو، اور ایمان ہی کی حالت میں اس کا انتقال ہوا ہو۔
صریح	بالکل واضح۔
صلات	حروف جارہ۔ صلہ کی جمع ہے۔

ضد — کسی شے بر عکس۔

طعم — کھائی جانے والی اشیاء۔

طلاق بائن — بیوی کو ایسے کنائی الفاظ سے طلاق دینا جو عام طور پر طلاق کے لیے استعمال نہ کیے جاتے ہوں، یہ کنائی (اشارہ) الفاظ طلاق کی نیت سے بیوی کو کہنا۔ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے جیسا کہ فارغ کا لفظ ہے۔

ظنیت — کسی کمزوری کی وجہ سے دلیل کی تقویت میں کمی رہ جانا۔

ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ — وہ نصوص جن کا ثبوت اور دلالت دونوں ظنی ہوں، جیسا کہ وہ اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہے۔

ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ — وہ نصوص جن کا ثبوت ظنی ہے البتہ دلالت قطعی ہے، جیسا کہ وہ اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہے۔

عام مخصوص منہ البعض — وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لیئے گئے۔

عام غیر مخصوص منہ البعض — وہ عام جس سے بعض افراد خاص نہیں کئے گئے۔

عامد — جان بوجھ کر عمل کرنے والا۔

عتاق — غلام کو آزاد کرنا۔

عدت — خاوند کی وفات یا طلاق دینے کے بعد عورت کا مخصوص ایام کے لیے مخصوص شرائط کے ساتھ وقت گزارنا۔

عدمی — کسی چیز کا نہ پایا جانا۔

عرایا — شافعیہ کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں بیع مزابنہ کرنے کو بیع العرایا کہتے ہیں، جو جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو وہ مزابنہ ہے اور حرام ہے، لہٰذا کوئی شخص درخت پر لگی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، جبکہ حنفیہ اس کی صورت یہ ذکر کرتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر یا محتاج کو ہبہ کر دیتا ہے، اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کرلیتا ہے، تاکہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں، اور تفریح بھی کریں، لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لیے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا ہے، جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی ہے، اس لیے مالک اس فقیر سے کہتا ہے کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کر دو، اور اس کے عوض مجھ سے کٹی ہوئی

کے درمیان جو معاملہ ہو وہ صورت کے لحاظ سے تو بیع ہے لیکن حقیقت میں "ہبہ کی ہوئی شے کی تبدیلی" ہے۔

طرد و عکس	کسی شے کے حکم کا ثابت ہونا طرد ہے، اور ثابت نہ ہونا عکس ہے۔
عزیمت	اصل حکم جو عام حالات کے مطابق ہو۔
عقدِ صحیح	ایسا معاملہ جس میں تمام شرائط پوری ہوں۔
علتِ صحیحہ	ایسی علت جو تمام شرائط کے ساتھ ہو۔
علتِ قاصرہ	اصل کی تعلیل ایسی علت کے ساتھ کرنا جو متعدی نہیں ہوتی، یہ شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔
علتِ اشتباہ	مشابہت کی وجہ سے اصل کے ساتھ لاحق کرنا۔
علتِ اصل	نص کی وجہ سے اصل کے ساتھ لاحق کرنا۔
علتِ مظنونہ	ایسی علت جس میں ظنیت ہو۔
علتِ موجبہ	ایسی علت جو واجب کرنے والی ہے، یعنی نص کا جزء ہے۔
علتِ منصوصہ	ایسی علت جو نص میں ہے۔
علتِ مستنبطہ	ایسی علت جس کا نص سے استنباط کیا گیا ہے۔
علمِ طمانینت	وہ علم قطعی جو دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دے۔
علمِ یقین	وہ علم قطعی جو بالکلیہ (دلیل سے ہو یا بغیر دلیل کے ہو) سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دے۔
علی الفور	فوری طور پر ادائیگی کرنا۔
علی التراخی	ادائیگی میں کچھ تاخیر بھی جائز ہے۔
عملِ مقترن	جس کے ساتھ عمل ملا ہوا ہو۔
عمومِ مجاز	لفظ کو اس معنی میں استعمال کرنا جس کے لیے اسے وضع نہیں کیا گیا اسے مجاز کہتے ہیں، اور مجاز میں عموم ہوتا ہے، یعنی کسی لفظ کے مجازی معنی میں کئی معانی داخل ہو سکتے ہیں، جیسا کہ صاع سے مراد ہر وہ شے جو اس پیمانہ کے اندر ڈالی جاسکے۔
عمومِ مشترک	وہ لفظ جو مختلف جنس کی اشیاء پر الگ الگ بولا جاسکتا ہو، مشترک کہلاتا ہے، اس مشترک میں عموم ہوتا ہے۔
عمومات	وہ الفاظ ہیں جو عام کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

غلبہ ظن	غالب گمان ہونا۔
غیر معلول	جن کی کوئی علت نہیں ہوتی۔
غیر متعدی	جو دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوتے۔
فاسد	ایسا عقد جس میں کوئی شرط نفاذ کم رہ جائے۔
فرض	وہ عمل جو قطعی ثبوت اور قطعی دلالت سے ثابت ہو، اسے رکن بھی کہتے ہیں۔
فروعات	عملی مسائل شرعیہ۔
فروج کی اباحت	عورتوں (بیویوں اور باندیوں) سے صحبت کا جائز ہونا۔
فسادِ وضع	یہ بیان کیا جائے کہ یہ وصف اس حکم کی علت بننے کے بالکل مناسب نہیں ہے، تفصیل یہ کہ کوئی وصفِ (قبح وغیرہ) اس طرح کی نوعیت رکھتا ہو کہ وہ قیاس کرنے والے کو بیان کردہ حکم سے دور رہنے اور اس کی ضد کا تقاضا کرے۔
فلوس	روپیہ پیسہ، درہم ودینار۔
کراہت	ناپسندیدگی۔
کفوء	ہمسری، برابری۔
کمیت	مقدار۔
کیفیت	حال۔
قائم بالذات	جو بذات خود قائم ہو۔
قائم بالغیر	جو کسی دوسرے کے ساتھ قائم ہو۔
قبیح لذاتہ	وہ نہی جو اپنی ذات کے لحاظ سے قبیح ہو۔
قبیح لعینہ	وہ نہی جو اپنے عین کے لحاظ سے قبیح ہو۔
قدرت میسرہ	وہ استطاعت ہے کہ جس کے ذریعے انسان کو جو حکم دیا گیا ہو، وہ اس کو سہولت سے ادا کرلے، اسے قدرت کاملہ بھی کہتے ہیں۔
قدرت ممکنہ	استطاعت کی وہ کم سے کم مقدار ہے کہ جس کے ذریعے جس بات کا حکم دیا گیا ہے اس کے ادا کرنے پر انسان قادر ہوتا ہے۔
قرائن	دیگر دلائل اور شواہد۔
قصد	ارادہ کے ساتھ، جان بوجھ کر کرنا۔

قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ	وہ نصوص جن کا ثبوت قطعی اور دلالت ظنی ہو، جیسا کہ وہ آیات جن میں تاویل کی گئی ہے۔
قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ	وہ نصوص جن کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہوں، جیسا کہ نصوصِ متواترہ ہیں۔
قطعیت	وہ نصوص جن میں کسی شک کی گنجائش نہ ہو۔
قطعیت بمعنی الاخص	یہ قطعیت کی وہ قسم ہے کہ جس میں دونوں قسم کا احتمال خواہ دلیل سے ہو یا بغیر دلیل کے ہو، منقطع ہو گیا ہے اور یہ قطعیت بلاشبہ "یقین" کے معنی میں ہے۔
قطعیت بمعنی الاعم	یہ قطعیت کی وہ قسم ہے کہ جس میں صرف دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال منقطع ہو گیا ہے اور یہ قطعیت "علم طمانینت" کے معنی میں ہے۔
قطعیات	وہ نصوص جن میں کسی شک کی گنجائش نہ ہو۔
قُلّتَین	یہ "قُلّۃ" کا تثنیہ ہے، اس کے کئی معانی ہیں جبکہ معروف معنی مٹی کا گھڑا یعنی مٹکا ہے۔
قیاس	دو چیزوں میں سے ایک کے ثابت شدہ حکم کو دوسری چیز کے اندر کسی خاص وصف میں مشترک ہونے کی وجہ سے ثابت کرنا۔ اسے قیاس جلی بھی کہتے ہیں۔
قیاس خفی	کسی زیادہ قوی دلیل شرعی کی بنیاد پر قیاس جلی کو چھوڑ دینا۔ اسے استحسان بھی کہتے ہیں۔
قیاسِ طرد	جو فرع میں اصل کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس میں حکم کے اثبات کا تقاضا کرتا ہے۔
قیاس عکس	جو فرع میں اصل کی علت کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس میں حکم کی نفی کا تقاضا کرتا ہے۔
لحظہ	ایک پلک جھپکنے کی مقدار۔
لف ونشرِ مرتب	جس ترتیب سے الفاظ کو ذکر کیا گیا ہے۔
لواطت	لڑکوں کا لڑکوں سے بدفعلی کرنا۔
مامور بہ	جس چیز کا حکم دیا گیا ہے۔
مانع	جو سبب کے پائے جانے کے باوجود حکم کو نافذ نہ ہونے دے، جیسا کہ وراثت اور قاتل بیٹا۔
ماہیت	کسی شے کی حقیقت۔
مباح	کسی چیز کا جائز ہونا۔
متجاوز	حد سے گزر جانا۔
متحد المعنی	معنی میں متحد ہونا۔
متروک	جس کو ترک کر دیا گیا ہو۔
متعدی	ایک چیز کا حکم دوسری چیز تک پہنچ جائے۔

مجاز	کسی لفظ کو اس معنی میں استعمال کرنا جس کے لیے اس کو بنایا نہیں گیا تھا۔
مبیع	فروخت کی جانے والی شے۔
متابعت	پیروی کرنا۔ اتباع کرنا۔
متخلف	پیروی نہ کرنا، پیچھے رہ جانا۔
متعہ	فائدہ دینا۔ طلاق یافتہ عورت کو کپڑوں کا ایک جوڑا دینا۔
متکلمین	علم الکلام کے طریقہ پر بحث و مباحثہ کرنے والے علماء۔
مجرد	اکیلا، صرف، محض۔
مجہول راوی	وہ روایت کرنے والا جس کے حالات کے بارے واقفیت نہ ہو۔
مجہول العدالۃ	جس کی عدالت کے بارے جہالت ہو۔
مجہول العین	جس کی ذات کے بارے جہالت ہو۔
محصن	شادی شدہ مرد۔
محل نزاع	اختلاف کی بنیادی وجہ۔
مخبوط الحواس	جس کے ہوش و حواس اُڑ گئے ہوں۔
مخصص	کسی چیز میں تخصیص کرنے والی دلیل۔
مخصوصات	وہ اشیاء جن کو خاص کیا گیا۔
مخمور	شراب کے نشہ میں ہونا۔
مدخول بہا	وہ عورت جس سے خلوت صیحہ کے ساتھ صحبت کی گئی ہو۔
مدعی	دعویٰ کرنے والا۔
مدلول کلیہ	وہ عام جس کے ہر ہر فرد پر دلالت مطابقی کے ساتھ اثبات یا سلب کا حکم لگایا گیا ہو۔
مراسیل	وہ حدیث جس کے آخر سے کوئی راوی گرا ہوا ہو۔
مرتد	وہ شخص جو اسلام لانے کے بعد پھر کسی غیر اسلامی مذہب کی طرف لوٹ گیا ہو۔
مرجحات	جن امور کی وجہ سے ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔
مرجع	لَوٹنے کی جگہ۔
مستحب	وہ عمل جس کا کرنا مطلوب ہو لیکن ضروری نہ ہو اور نہ اس کے چھوڑنے پر مذمت ہو۔
مستحسن	کسی عمل کو اچھا سمجھنا۔

مسکوت عنہ	جس کے بارے نص میں کوئی حکم ذکر نہ کیا گیا ہو۔
مسمیات	مختلف متعین افراد۔
معلِل	علت بنانے والا۔
معلَل	جس کو علت کے ذریعہ معلول بنایا گیا۔
معلول	کسی بھی وجہ (علت) سے ہونے والا عمل۔
مقدمات	کسی بھی مسئلہ کی مبادیات۔
ملکِ بُضع	بیوی یا اپنی باندی کی شرمگاہ کا مالک ہونا۔
موسوم	کوئی نام متعین کرنا۔
موافق	مطابق ہونا۔
مشارکت	کسی معاملہ میں آپس میں باہمی شریک ہونا۔
مصاہرت	دامادی کا رشتہ ہونا۔
مطلق	ہر لحاظ سے۔
مطعوم	کھائی جانے والی اشیاء۔
معارض	ایک دوسرے کے خلاف ہونا۔
معتزلہ	واصل بن عطاء کے پیروکار۔
مغلوب العقل	جس کی عقل پر پردہ چھا جائے۔
مکرَہ	جسے کسی کام کرنے پر مجبور کیا جائے۔
مکلَّف	جس کو شریعت میں عمل کے لیے تکلیف دی گئی۔
مفہوم الشرط	شرط کا وجود، مشروط کے وجود پر اور شرط کا عدم، مشروط کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے۔
مفہوم مخالف	نص میں جس صورت کے لیے جو حکم بیان کیا گیا ہو، اس صورت کے علاوہ میں اس کے مخالف حکم کو ثابت کرنا۔
مفقود	غائب ہونا۔
مقارنت	ایک زمانے میں ایک دوسرے کے قریب ہونا۔
مقتضٰی	تقاضا کرنا۔
مقید	موصوف کا کسی صفت کے ساتھ لازم ہونا۔

چار صورتیں میں استقراء کیا ہے، مثال کے طور پر ایک صورت یہ ہے کہ یہ ممانعت وصف میں ہو: یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ وصف یہ علت بن رہا ہے جس کا تم دعویٰ کر رہے ہو، بلکہ علت کوئی دوسری شے ہے جیسا کہ امام شافعی کا افطار کے کفارہ کے بارے قول ہے کہ یہ سزا ہے جو جماع سے متعلق ہے، جو کھانے پینے سے افطار کی صورت میں واجب نہیں۔ وغیرہ۔

معارضہ	ایک فریق نے جو دلیل قائم کی ہے اسی کے خلاف دوسرے فریق کی طرف سے اس پر ایک اور دلیل قائم کر دی جائے، اس کی مزید دو قسمیں ہیں جنکی تفصیلات کتب میں ہیں۔
مناقضہ	حکم کا وصف کے خلاف ظاہر ہونا، جبکہ اسی وصف کے حق میں مجتہد نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ وصف علت ہے، جیسا کہ امام شافعی کا قول کہ وضو اور تیمم طہارت ہیں، تو پھر نیت میں فرق کیوں ہو گا، لہٰذا نیت دونوں میں فرض ہونی چاہیے۔
ممتنع	ممکن نہ ہونا۔
منسوخ	پہلے کسی حکم کو ختم کر دیا جانا۔
منصوص	ایسا حکم جس کے بارے نص وارد ہوئی ہو۔
منطوق	جو چیز کسی صریح لفظ سے سمجھی جائے اور وہ لفظ محلِ نطق میں اس پر دلالت کرے۔ اس کی مزید دو قسمیں ہیں اگر لفظ کی دلالت مطابقی یا تضمنی ہو تو منطوق صریح ہے، اگر لفظ کی دلالت التزامی ہو تو منطوق غیر صریح ہے۔
مفہوم	جو چیز صریح لفظ سے نہ سمجھی جائے اور لفظ اس پر بغیر محلِ نطق کے دلالت کرے۔ اس کی مزید دو قسمیں ہیں، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف۔
مفہومِ موافق	لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو تو یہ مفہوم موافق ہے یعنی اگر منطوق مثبت ہے تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو، اور اگر منطوق منفی ہے تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو۔
مفہومِ مخالف	لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی اگر منطوق مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو، اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو۔
مفہومِ لقب	ایسا مفہوم جو اسمِ عَلَم سے سمجھا جائے۔
مفہومِ شرط	ایسا مفہوم جو شرط سے سمجھا جائے۔
منہی عنہ	جس کام سے منع کیا گیا ہو۔

موزونی	ایسی شے جس کو عام طور پر وزن کر کے دیا جاتا ہو۔
ناسخ	وہ بعد میں آنے والا حکم جو اس سے پہلے حکم کو ختم کر دے۔
ناسی	بھول جانے والا۔
ناطق	بولنے والا۔
نسیان	بھول ہو جانا۔
نکرہ مفردہ	ایسا عام معنی رکھنے والا لفظ جو اکیلا ہو۔
نزاعِ لفظی	الفاظ کی تعبیرات میں فرق جبکہ مفہوم ایک ہو، محض الفاظ مختلف ہوں۔
نظیر	مثال۔
نقدَین	سونا، چاندی۔
نقیض	کسی بھی اصلاح کی برعکس اصطلاح جیسا کہ موجبہ کی نقیض سالبہ ہے۔
واجب	وہ حکم جس کا کرنا ضروری ہو، اور وہ دلیلِ ظنی سے ثابت ہو۔
وجودی	وہ چیز جو عام طور پر پائی جائے۔
وجوہ فاسدہ	وہ استدلالات جن کے دیگر ائمہ استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ ان سے استدلال نہیں کرتے۔
وسق	تقریباً سوا پانچ مَن وزن کا پیمانہ ہے۔
وصف لازم	کسی چیز کا ایسا وصف جو ہر وقت اس کے ساتھ رہے۔
وصف غیر لازم	کسی چیز کا ایسا وصف جو کسی وقت اس چیز سے جدا بھی ہو جائے۔
ہبہ	کسی کو کوئی چیز بطور تحفہ کے مالک بنا کر دے دینا۔
ہم جنس	ایسی اشیاء جن کی ماہیت و حقیقت ایک دوسرے سے ملتی ہو۔
ہیآت	مختلف شکلیں۔
یوم نحر	عید الاضحیٰ میں قربانی کا دن۔

اشاریہ

قرآنی آیات

احادیث مبارکہ

اصلاحات اصولیہ فقہیہ

اعلام (شخصیات)

قرآنی آیات

احادیث مبارکہ

اصطلاحات اصولیہ فقہیہ

اعلام (شخصیات)

مصادر و مراجع

❁القرآن الکریم۔

❁ابن خزیمة، محمد بن اسحاق، ابوبکر(م311ھ)، الصحیح، تحقیق: محمد مصطفیٰ الاعظمی، المکتب الاسلامی، بیروت، 1400ھ، 1980ھ۔

❁ ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمٰن، ابوعمرو، الشهرزوری(م643ھ)، معرفة انواع علم الحدیث، دارالمعارف، القاهرة، 1409ھ، 1989ء۔

❁ابن ماجه، محمد بن یزید، قزوینی(م273ھ)، السنن، تحقیق، محمد فواد الباقی، داراحیاء الکتب العربیة، مصطفیٰ البابی حلبی۔

❁ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، الحنفی(م970ھ)، فتح الغفار بشرح المنار، حاشیه: عبدالرحمن البحراوی الحنفی المصری، شرکة مصطفیٰ البابی، مصر، 1355ھ، 1936ء۔

❁ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد، کمال الدین، الحنفی(861ھ)، التحریر فی اصول الفقه الجامع بین اصطلاحی الحنفیة والشافعیة، مکتبة مصطفیٰ البابی، مصر، 1351ھ۔

❁ابوزرعة، احمد بن عبدالرحیم، العراقی(م826ھ)، الغیث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقیق: محمد تامر حجازی، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع اولیٰ، 1425ھ، 2004ء۔

❁احمد بن حنبل(م241ھ)، المسند، تحقیق: شعیب الارنوط، موسسة الرسالة، بیروت، 1420ھ، 1999ء۔

❁الارموی، محمد بن عبدالرحیم، صفی الدین(م725ھ)، نهایة الوصول فی درایة الاصول، تحقیق: صالح بن سلیمان، سعد بن سالم، المکتبة التجاریة، المکة المکرمة، ط، س۔ن۔

❁الاسعدی، *محمد عبید اللہ، مفتی، اصول الفقہ، ادارۃ المعارف، کراچی، ط1432ھ، 2011*۔

❁الاسمندی، محمد بن عبدالحمید، (م552ھ)، بذل النظر فی الاصول، تحقیق: محمد بن زکی عبدالبر، مکتبه دارالتراث، القاهرة۔ 1412ھ، 1992ء۔

❁الاسنوی، عبدالرحیم بن حسن، جمال الدین، ابومحمد، (م772ھ) التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، تحقیق: محمد حسن هیتو، موسسة الرسالة، بیروت، 1401ھ، 1981ء۔

❁امیر بادشاه، محمد امین، الخراسانی، الحنفی(م972ھ)، تیسیر التحریر علی کتاب التحریر، مکتبة مصطفیٰ البابی، مصر، 1350ھ۔

والتوزیع، السعودیة العربیة، 2003ء۔

❁البخاری، محمد بن اسماعیل(م256ھ)، الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وایامہ، تحقیق: محمد زھیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاۃ، بیروت، لبنان، 1422ھ۔

❁البزدوی، علی بن محمد، فخر الاسلام(م482ھ) کنزالوصول الی معرفة الاصول، میرمحمد کتب خانہ، کراچی، ط۔س۔ن۔

❁البغوی، الحسین بن مسعود(م516ھ)، شرح السنة، تحقیق شعیب الارنووط، المکتب الاسلامی، دمشق، 1403ھ، 1983ء۔

❁البکری، عثمان بن محمد شطا، ابوبکر، الدمیاطی الشافعی(م 1300ھ)، حاشیہ إعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، تحقیق: محمد سالم ھاشم، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان، طبع اولی، 1415ھ، 1995ء۔

❁ البیہقی، احمد بن الحسین، ابوبکر(م458ھ)، معرفة السنن والآثار، تحقیق: عبدالمعطی امین قلعجی، دارالوفاء، القاھرۃ، طبع اولی 1412ھ، 1991ء۔

❁ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، المنة الکبریٰ شرح وتخریج السنن الصغریٰ، الدکتور محمد ضیاء الرحمن اعظمی، مکتبة الرشد، الریاض، طبع اولی 1422ھ، 2001ء۔

❁البیہقی، احمد بن حسین، ابوبکر(م458ھ)، احکام القرآن للامام محمد بن ادریس الشافعی تحقیق: عبدالغنی عبدالخالق، دار احیاء العلوم، بیروت، طبع اولی 1410ھ، 1990ء۔

❁الترمذی، محمد بن عیسیٰ، ابوعیسی(م279ھ)، الجامع الصحیح وھو السنن، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، مکتبہ مصطفی البابی، حلبی۔ ومصر، 1388ھ، 1968ء۔

❁التفتازانی، مسعود بن عمر، سعدالدین، الشافعی(م792ھ)، صدرالشریعة، عبیداللہ بن مسعود، الحنفی (م747ھ) شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه، تحقیق: زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع اولی۔س۔ن۔

❁تقی الدین، ابوبکر بن محمد، الحصینی، الحسنی، الدمشقی، الشافعی(م829ھ)، کفایة الاخیار فی حل غایة الاختصار، تحقیق: کامل محمد محمد عویضه، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1422ھ، 2001ء۔

❁الجصاص، احمد بن علی، ابوبکر، الرازی(370ھ) الفصول فی الاصول، تحقیق: الدکتور عجیل جاسم النشمی، وزارۃ الاوقاف والشوون الاسلامیة، الکویت، 1414ھ، 1994ء۔

العربی، موسسة التاریخ العربی، بیروت، لبنان، 1412ھ،1992ء۔

❁الجوینی، عبد الملك بن عبداللہ، ابوالمعالی، امام الحرمین(478ھ)، البرھان فی اصول الفقه ،تحقیق: الدکتور عبدالعظیم الدیب، دارالانصار، القاھرة۔

❁ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، نھایة المطلب فی درایة المذھب ،تحقیق:عبدالعظیم محمود الدیب، دارالمنھاج، جدة، المملکة العربیة السعودیة، طبع اولیٰ1428ھ،2007ء۔

❁الجیزانی، محمد بن حسین ،معالم اصول الفقه عنداھل السنة والجماعة، مکتبةدار ابن جوزی، الدمام، المملکة السعودیة العربیة، 1416ھ،1996ء۔

❁دارقطنی، علی بن عمر(م385ھ)، السنن، تحقیق: شعیب الارنوط، موسسة الرسالة، بیروت، 1424ھ،2004ء۔

❁الدبوسی، عبید اللہ بن عمر، ابوزید، الحنفی(430ھ)تقویم الادلة فی اصول الفقه، تحقیق: الشیخ خلیل محی الدین المیس، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع اولیٰ 1421ھ، 2001ء۔

❁الدمیری، محمد بن موسی، کمال الدین، ابوالبقاء(808ھ م)، النجم الوھاج فی شرح المنھاج، دارالمنھاج، بیروت، طبع اولیٰ، 1425ھ، 2004ء۔

❁الرازی، محمد بن عمر، فخر الدین(606ھ)، المحصول فی علم اصول الفقه، التحقیق: الدکتورطه جابر فیاض العلوانی، موسسة الرسالة، جامعه الامام محمد بن سعودالاسلامیة، الریاض، طبع اولیٰ،1400ھ۔

❁الرملی، محمد بن ابی العباس احمد ، شمس الدین، الشافعی الصغیر، (م1004ھ)نھایة المحتاج الی شرح المنھاج، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1424ھ، 2003 ء۔

❁الرویانی، عبدالواحد بن اسماعیل، ابوالمحاسن(م502ھ)، بحرالمذھب فی الفقه المذھب الشافعی، تحقیق: طارق فتحی السید، دارالکتب العلمیة، بیروت، طبع اولیٰ 2009ء۔

❁الزرکشی، محمد بن بھادر بن عبداللہ، بدرالدین(م794ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقه، تحقیق: عبدالستار ابوغدة، محمد سلیمان الاشقر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة، الکویت، 1413ھ،1992ء۔

❁زکریا، ابویحییٰ، الانصاری، الشافعی، اسنی المطالب فی شرح روض الطالب، ط۔س،ن۔

❁الزنجانی، محمود بن احمد، شھاب الدین، ابوالمناقب(م656ھ)، تخریج الفروع علی الاصول ،تحقیق: الدکتور محمد ادیب صالح، موسسة الرسالة، بیروت، طبع رابع 1402ھ،1982ء۔

کتابی البزدوی والاحکام محقق: سعد بن عزیر بن مہدی السلمی، جامعة ام القریٰ، المکة المکرمة، 1405ھ، 1985ء۔

❁السبکی، عبدالوھاب بن علی، تاج الدین (م771ھ)، جمع الجوامع فی اصول الفقه، تعلیق: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط1424ھ، 2003ء۔

❁السجستانی، سلیمان بن اشعث، ابوداؤد (م275ھ)، الرسالة ابی داود الی اهل مکة فی وصف سننه، تحقیق: الدکتور محمد بن الطفی الصباغ، المکتب الاسلامی، دمشق، بیروت، عمان، طبع رابع، 1417ھ، 1997ء۔

❁السجستانی، سلیمان بن الاشعث، ابوداؤد (م275ھ)، سنن ابی داؤد، دارالکتاب العربی، بیروت۔

❁السرخسی، احمد بن ابی سهل (م490ھ)، اصول السرخسی، تحقیق: ابوالوفا الافغانی، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، 1414ھ، 1993ء۔

❁السلمی، عیاض بن نامی، اصول الفقه الذی لایسع الفقیه جهله،، دارالتدمریه، الریاض، المملکة العربیة السعودیة، طبع اولی، 1426ھ، 2005ء۔

❁السمعانی، منصور بن محمد، ابو المظفر، المروزی، التمیمی، الشافعی (489ھ)، قواطع الادلة فی الاصول، تحقیق: الدکتور عبدالله بن حافظ بن احمد الحکمی، مکتبة التوبة، الریاض، 1419ھ، 1998ء۔

❁السهالوی، عبدالعلی، محمد بن نظام الدین (م1225ھ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، محب الله بن عبدالشکور، البهاری (م1119ھ)، تحقیق: عبدالله محمود محمد عمر، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1423ھ، 2002ء۔

❁سهیر رشاد مهنا، الدکتورة، خبرالواحد فی السنة واثره فی الفقه الاسلامی، دارالشروق، القاهرة، 2004ء۔

❁السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م911ھ)، الاشباه والنظائر، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1403ھ، 1983ء۔

❁الشاشی، احمد بن محمد بن اسحاق، ابوعلی، الحنفی (م344ھ)، اصول الشاشی، قدیمی کتب خانه، کراتشی، ط، س۔ن۔

❁الشافعی، محمد بن ادریس، الامام (204ھ) الرسالة، تحقیق: محمد احمد شاکر، مکتبة دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1358ھ، 1939ء۔

❁ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، کتاب الام، تحقیق: رفعت فوزی عبدالمطلب، مکتبة دارالوفا، المنصورة، 1422ھ، 2001ء۔

☸الشربینی، محمد بن الخطیب، شمس الدین(م977ھ)، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، دار المعرفة بیروت، لبنان، ط اولیٰ 1418ھ، 1997ء۔

☸الشیرازی، ابراهیم بن علی، ابواسحاق، الفیروز آبادی(م476ھ)، التبصرة فی اصول الفقه، تحقیق: محمد حسن هیتو، دار الفکر، دمشق، 1983۔

☸ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، اللمع فی اصول الفقه، محیی الدین دیب مستو، یوسف علی بدیوی، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، طبع اولیٰ 1416ھ، 1995ء۔

☸ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، المهذب فی الفقه الامام الشافعی، تحقیق: الشیخ زکریا عمیرات، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1416ھ۔1995ء۔

☸ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، المهذب فی الفقه الامام الشافعی، تحقیق: الدکتور محمد الزحیلی، دار القلم، دمشق، 1412ھ۔1992ء۔

☸الطبرانی، سلیمان بن احمد(م360ھ)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبد المجید سلفی، مکتبة العلوم والحکم، الموصل، 1404ھ، 1983ء۔

☸عبد العزیز بن احمد، علاؤ الدین، البخاری (م730ھ)، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، تحقیق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1418ھ، 1997ء۔

☸عبد القاهر بن طاهر، ابو منصور، البغدادی(م429ھ)، اصول الدین، مطبعة الدولة، استنبول، 1346ھ، 1928ء۔

☸عبد الوهاب، ابو سلیمان، الدکتور، منهجیة الامام محمد بن ادریس الشافعی فی الفقه واصوله، دار ابن حزم، بیروت۔

☸العسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، حافظ(م852ھ)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تحقیق: عبد الرحمٰن ناصر، مکتبه دار طیبه، الریاض، ط اولیٰ، 1426ھ، 2005ء۔

☸علی بن بلبان، علاؤ الدین، الفارسی(م739ھ)، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الارنووط، موسسة الرسالة، بیروت، 1414ھ، 1993ء۔

☸العونی، الشریف حاتم بن عارف، المنهج المقترح لفهم المصطلح دراسة تاریخیة تاصیلیة لمصطلح الحدیث، دار الهجرة للنشر والتوزیع، الریاض، طبع اولیٰ 1416ھ، 1996ء۔

☸الغزالی، محمد بن محمد، ابو حامد (م505ھ)، الامام، الوسیط فی المذهب، تحقیق: احمد محمود ابراهیم، دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع، شارع الازهر، الغوریة، طبع اولیٰ 1417ھ، 1997ء۔

الاسلامیۃ الکلیۃ الشرعیۃ، المدینۃ المنورۃ، 1413ھ۔

❁ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، المنخول، بشکل سافٹ آفس ورڈ۔

❁ الغمراوی، محمد الزہری (م1337ھ)، السراج الوہاج شرح علی متن المنہاج، دار الجیل، بیروت لبنان، 1408ھ، 1987ء۔

❁ الفرفور، محمد صالح، ولی الدین، المذہب فی اصول المذہب علی المنتخب للاخسیکتی، محمد بن محمد، حسام الدین (م644ھ) مکتبہ دار الفرفور، دمشق، 1471ھ، 1996ء۔

❁ القرافی، احمد بن ادریس، شہاب الدین، ابوالعباس (684ھ)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرمۃ، 1416ھ۔1995ء۔

❁ الکاکی، محمد بن محمد (م749ھ)، جامع الاسرار فی شرح المنار للنسفی، تحقیق: فضل الرحمٰن عبدالغفور الافغانی، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، 1426ھ، 2005ء۔

❁ الکوثری، زاہد، الامام، مقدمات الامام الکوثری، دار الثریا، دمشق بیروت، طبع اولیٰ 1417ھ، 1997ء۔

❁ کیکلدی، خلیل بن الامیر، ابوسعید، صلاح الدین، العلائی، الشافعی (761ھ)، تحقیق المراد فی أن النہی یقتضی الفساد، تعلیق: الدکتور ابراہیم محمد سلقینی، دار الفکر، القاہرۃ، 1998ء۔

❁ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، جامع التحصیل فی احکام المراسیل، تحقیق: حمدی عبدالمجید سلفی، عالم الکتب، بیروت، لبنان، طبع1407ھ، 1987ء۔

❁ گیلانی، مناظر احسن، سید، مولانا (م1956ء)، مقدمہ تدوین فقہ، شمع بک ایجنسی، لاہور، ط، س۔ن۔

❁ اللکھنوی، عبدالحئی، علامہ (م1304ھ)، حاشیہ احسن الحواشی تحت اصول الشاشی ۔کتب خانہ، کراچی، ط، س۔ن۔

❁ الماوردی، علی بن محمد، ابوالحسن (م450ھ)، الحاوی الکبیر شرح مختصر المزنی، تحقیق: علی محمد معوض، عادل احمد عبدالموجود، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، طبع اولیٰ، 1414ھ، 1994ء۔

❁ مسلم بن حجاج، ابوالحسین (م261ھ)، الجامع الصحیح، تحقیق ابوصہیب الکرمی، بیت الافکار الدولۃ، الریاض، 1419ھ، 1998ء۔

❁ المطیعی، محمد بخیت، الشیخ، سلم الوصول لشرح نہایۃ السول للاسنوی، عالم الکتب، القاہرۃ، 1343ھ۔

❁ ملاجیون، احمد بن ابی سعید، الحنفی (1130ھ)، نور الانوار فی شرح المنار، نور الانوار، مکتبہ حقانیہ، ملتان۔

للتراث والتحقیق، الجامعة الاسلامیة، صادق آباد، ط1419ھ، 1998ء۔

۞ ملاخسرو، محمد بن فرامرز، الحنفی، (م885ھ) مرقاة الوصول الی علم الاصول، تحقیق: الیاس قبلان، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، طبع 1433ھ، 2012ء۔

۞ الملیباری، زین الدین بن عبدالعزیز (م987ھ)، فتح المعین بشرح قرة العین بمهمات الدین، مکتبہ۔ط،س،ن۔

۞ النسائی، احمد بن شعیب، ابوعبدالرحمن (م303ھ)، تحقیق شعیب الارناووط، سنن نسائی کبریٰ، موسسة الرسالة، بیروت، 1421ھ، 2001ء۔

۞ النسفی، عبداللہ بن احمد، ابوالبرکات (710ھ) کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار مع شرح نورالانوار علی المنار، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان۔

۞ النشمی، عجیل جاسم، الدکتور، طرق استنباط الاحکام من القرآن الکریم القواعد الاصولیة اللغویة، موسسة الکویت، جامعة الکویت، طبع 1418ھ، 1997ء۔

۞ النملة، عبدالکریم، علی، الدکتور، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، عبدالکریم النملة، مکتبة الرشد، الریاض، طبع اولیٰ 1420ھ، 1999ء۔

۞ النووی، یحییٰ بن شرف، محی الدین، ابوزکریا (م676ھ)، المجموع شرح المهذب، تحقیق: محمد نجیب المطیعی، مکتبة الارشاد، جدة، المملکة السعودیة العربیة، ط۔س،ن۔

۞ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، روضة الطالبین، تحقیق: عادل احمدعبدالموجود، علی محمدمعوض، دارعالم الکتب، المملکة العربیة السعودیة، 1423ھ، 2003ء۔

۞ ایضاً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔، تصحیح التنبیه ویلیه تذکرة النبیه فی تصحیح التنبیه للاسنوی، تحقیق: الدکتور محمد عقله ابراهیم، موسسة الرسالة، بیروت، طبع اولیٰ، 1417ھ، 1996ء۔

۞ الهیثمی، احمد بن محمد، ابن حجر، الفتاوی الکبری الفقهیة، کنگ سعود یونیورسٹی، مخطوط۔

۞ الیمنی، یحیی بن ابوالخیر، ابوالحسین، العمرانی (م558ھ)، البیان فی مذهب الامام الشافعی، تحقیق: قاسم محمد النوری، دارالمنهاج، لبنان، بیروت، طبع اولیٰ 1421ھ، 2000ء۔